Curs universitar

Nicolae Popa
Ion Dogaru
Gheorghe Dănişor
Dan Claudiu Dănişor

Filosofia dreptului

Marile curente

Ediția 3

UAIC IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Centrul de Cercetări Juridice Fundamentale,
aflat sub înaltul patronaj al Academiei Române

CURS UNIVERSITAR

Filosofia dreptului

Marile curente

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

DĂNIŞOR, GHEORGHE

Studii: Facultatea de Drept, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi; doctor în drept al Universităţii din Bucureşti.

Activitate: titularul catedrei de Teoria generală a dreptului şi Filosofia dreptului, Facultatea de Drept şi Ştiinţe Administrative, Universitatea din Craiova; membru al Uniunii Scriitorilor din România şi al Asociaţiei Internaţionale de filosofia dreptului şi filosofie socială, filiala România; cercetător ştiinţific la Institutul „C.S. Nicolaescu Plopşor" al Academiei Române, Craiova; premiul Uniunii Scriitorilor din România pentru eseul Filosofia dreptului la Hegel; premiul „Simion Bărnuţiu" din partea Academiei Române pentru volumul Filosofia dreptului. Marile curente; pentru acelaşi volum, premiul Uniunii Juriştilor din România în 2003; coautor la volumul Drept civil. Teoria generală a actelor cu titlu gratuit, care a obţinut premiul "Andrei Rădulescu" din partea Academiei Romane.

Publicaţii: autor şi coautor a 18 cărţi în domeniul filosofiei, filosofiei dreptului, teoriei generale a dreptului şi dreptului civil; peste 60 de studii şi articole apărute în reviste de specialitate de prestigiu, în principal în domeniul teoriei generale a dreptului şi filosofiei dreptului.

POPA, NICOLAE

Studii: Facultatea de Drept din Bucureşti; doctor în drept al Universităţii din Bucureşti şi laureat al Academiei Române în două rânduri cu premiul „Simion Bărnuţiu"; absolvent al Seminarului de drept şi instituţii legale americane de la Salzburg, 1974.

Activitate: De la absolvirea facultăţii a activat neîntrerupt în învăţământul superior juridic, parcurgând toate etapele ierarhiei universitare. În prezent este profesor universitar, consultant şi conducător de doctorat în specialitatea Teoria Dreptului; între anii 1993-1996 a ocupat funcţia de consilier prezidenţial la Preşedinţia României; din anul 1996 a fost numit judecător la Curtea Constituţională unde, din anul 2001 a deţinut şi funcţia de preşedinte; din anul 2004 a ocupat funcţia de judecător şi preşedinte al Înaltei Curţi de Casaţie şi Justiţie, mandatul încetând la 31 august 2009.

Publicaţii: redactor-şef al Revistei de drept public, autor a peste 30 de cursuri universitare, monografii, manuale şi tratate la care se adaugă un număr impresionant de studii şi articole în domenii precum: teoria generală a dreptului, filosofia dreptului, drept constituţional, drept civil, drept administrativ, etc. A participat la numeroase manifestări ştiinţifice interne si internaţionale, cu comunicări pe domeniile precizate.

DOGARU, ION

Studii: Facultatea de Drept din Bucureşti (1958); doctor în drept al Universităţii din Bucureşti (1969);

Activitate: profesor al Universităţii din Craiova (din 1968); prorector al Universităţii din Craiova (1976-1984); conducător de doctorat în domeniul dreptului civil (din 1990); decan al Facultăţii de Drept din Craiova (1991-2004); membru corespondent al Academiei Române (din anul 2001); expert C.N.C.S.I.S.; membru al C.N.E.A.A. (1994-2006) numit prin votul Parlamentului României; membru al grupului de planificare al Deans' European Academic Network.

Publicaţii: autor sau coautor şi coordonator la 65 de cursuri, monografii, manuale şi tratate în special în domeniul dreptului civil, dreptului comerţului internaţional, teoriei generale a dreptului, filosofiei dreptului, drepturilor omului, etc.; a publicat peste 90 de studii şi articole în reviste de specialitate interne si internaţionale; membru în consiliul ştiinţific la numeroase reviste de specialitate: Revista de Studii Juridice, Pandectele Române, Revista de Drept al Afacerilor, Buletinul Notarilor Publici, Revista de Drept al Proprietăţii Intelectuale, Revista Agora, etc.

DĂNIŞOR, DAN CLAUDIU

Studii: Facultatea de Drept, Universitatea din Bucureşti (1991); doctor în drept, Universitatea din Craiova (1996).

Activitate: cadru didactic la Facultatea de Drept din Craiova (din 1992); profesor universitar (din 2004); prodecan al Facultăţii de Drept „Nicolae Titulescu", Craiova (2000-2004); membru al Senatului Universităţii din Craiova (din 2000); decan al Facultăţii de Drept şi Ştiinţe Administrative, Craiova (2008); profesor invitat cu contract de muncă pe perioadă determinată la Institutul de Înalte Studii Europene al Universităţii Robert Schuman din Strasbourg şi la Universitatea din Dijon (în 2003, 2004, 2005); director al Revistei de Ştiinţe Juridice, Craiova (din 1995); membru al Colegiului de redacţie al Revistei Dreptul; membru al Colegiului de redacţie al Romanian Jurnal of Comparative Law; membru al Centrului de Cercetări Politice (CERPO), Dijon, centru CNRS (din 2004); director al Centrului de Cercetări Juridice Fundamentale, aflat sub patronajul Academiei Române (din 2006); membru al Comisiei de Experţi Permanenţi a Agenţiei Române de Asigurare a Calităţii în Învăţământul Superior (ARACIS, din 2009).

Publicaţii: autor sau coautor a 17 cărţi, dintre care: Drept constituţional şi instituţii politice, vol. I-II (1995-1996); Drepturile omului şi libertăţile politice, vol. I, Teoria generală şi reglementarea (1997), în colaborare cu I. Dogaru; Drept constituţional şi instituţii politice (1997); Teoria generală a dreptului (1999, 2006 şi 2008), în colaborare cu I. Dogaru şi Gh. Dănişor; Întreţinerea în contextul drepturilor fundamentale (2001) în colaborare cu I. Dogaru şi S. Cercel; Drept constituţional şi instituţii politice, vol. I, Teoria generală (2007); Constituţia României comentată, Titlul I. Principii generale (2009); Dreptul la identitate, ediţie bilingvă româno-franceză, în colaborare şi coordonator (2009); autor a peste 60 de studii, articole, cronici şi note apărute în reviste de specialitate de prestigiu în ţară şi străinătate, în principal în domeniul dreptului constituţional, teoriei generale a dreptului, filosofiei dreptului şi drepturilor omului.

Premii: Premiul „Nicolae Titulescu" al Academiei Române pentru lucrarea „Întreţinerea în contextul drepturilor fundamentale" în 2001; Premiul „Istrate Micescu" acordat de Uniunea Juriştilor din România pentru lucrarea „Filosofia dreptului. Marile Curente" în 2003; Ordinul Naţional „Meritul pentru învăţământ" în grad de Cavaler, acordat de Preşedintele României în 2004.

AVERTISMENT!

Având în vedere amploarea luată de fenomenul fotocopierii lucrărilor de specialitate, mai ales în domeniul Dreptului, atragem atenţia că, potrivit art. 14 şi 140 din Legea nr. 8/1996 privind dreptul de autor şi drepturile conexe, reproducerea operelor sau a produselor purtătoare de drepturi conexe, dacă respectiva reproducere a fost efectuată fără autorizarea sau consimţământul titularului drepturilor recunoscute de legea menţionată, constituie infracţiune şi se pedepseşte cu închisoare sau cu amendă. Prin reproducere, conform legii, se înţelege realizarea, integrală sau parţială, a uneia ori a mai multor copii ale unei opere, direct sau indirect, temporar ori permanent, prin orice mijloace şi sub orice formă.

Nu vă faceţi părtaşi la distrugerea cărţii!

Editura C.H. Beck este acreditată CNCSIS – Consiliul Naţional al Cercetării Ştiinţifice din Învăţământul Superior

Filosofia dreptului. Marile curente
Nicolae Popa, Ion Dogaru, Gheorghe Dănişor, Dan Claudiu Dănişor

Copyright © 2010 – Editura C.H. Beck

Toate drepturile rezervate Editurii C.H. Beck.
Nicio parte din această lucrare nu poate fi copiată fără acordul scris al Editurii C.H. Beck.
Drepturile de distribuţie în străinătate aparţin în exclusivitate editurii.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Filosofia dreptului : marile curente / Nicolae Popa, Ion Dogaru, Gheorghe Dănişor, Dan Claudiu Dănişor. – Ed. a 3-a, rev. - Bucureşti : Editura C.H. Beck, 2010
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-115-744-3

I. Popa, Nicolae
II. Dogaru, Ion
III. Dănişor, Gheorghe
IV. Dănişor, Dan Claudiu

34

Editura C.H. Beck
Str. Serg. Nuţu Ion nr. 2, sector 5, Bucureşti
Tel.: 021.410.08.47; 021.410.08.09;
021.410.08.73; 021.410.08.46
Fax: 021.410.08.48
E-mail: comenzi@beck.ro

Redactor: Laura Trifa
Tehnoredactor: Cătălin Mantu

BCU IAŞI CENTRUL UNIVERSITAR LIBRARY

18. OCT. 2010

Cuprins

Cuvânt-înainte ..... **XI**

PARTEA I. ANTICHITATEA ŞI EVUL MEDIU **1**

Capitolul I. Grecia **3**
Secţiunea 1. Lycurg 4
Secţiunea a 2-a. Solon 7
§1. Viaţa şi opera 7
§2. Activitatea politică 8
§3. Opera de legiuitor 9
Secţiunea a 3-a. Sofiştii 11
§1. Scurtă prezentare 11
§2. Sofiştii şi Socrate 12
§3. Physis şi Nomos 14
§4. Gândirea politică şi juridică 15
§5. Protagoras 18
§6. Gorgias 20
Secţiunea a 4-a. Platon 22
§1. Privire generală asupra filosofiei lui Platon 22
§2. Concepţia despre drept şi stat 28
§3. Critica filozofiei lui Platon 34
Secţiunea a 5-a. Aristotel 39
§1. Privire generală asupra filosofiei lui Aristotel 39
§2. Theoria şi Praxis 44
§3. Concepţia politico-juridică 50
§4. Critica filosofiei lui Aristotel 55
Capitolul II. Roma **58**
Secţiunea 1. Cicero 59
§1. Viaţa şi opera 59
§2. Concepţia filosofico-morală 60
§3. Gândirea social-politică şi juridică 62
Secţiunea a 2-a. Seneca 66
§1. Viaţa şi opera 66
§2. Gândirea filosofică, politică şi juridică 67
Secţiunea a 3-a. Jurisconsulţii 71
Capitolul III. Evul Mediu: Thoma D'Aquino **76**
§1. Viaţa şi opera 76
§2. Privire generală asupra filosofiei tomiste 76
§3. Concepţia despre drept 79
§4. Concepţia despre stat 83
§5. Câteva observaţii critice privitoare la filosofia tomistă 84

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul IV. Nominalismul 86
Secţiunea 1. Duns Scotus 87
§1. Viaţa şi opera 87
§2. Gândirea filosofică 87
§3. Doctrina dreptului 88
Secţiunea a 2-a. Guillaume Occam 92
§1. Scurtă schiţă biografică 92
§2. Gândirea juridică 94

PARTEA A II-A. FILOSOFIILE MODERNE ŞI CONTEMPORANE 101

Capitolul I. Şcoala dreptului natural 103
Secţiunea 1. Grotius 103
§1. Viaţa şi opera 103
§2. Concepţia despre dreptul natural 104
§3. Concepţia despre dreptul civil 106
§4. Concepţia despre stat 108
Secţiunea a 2-a. Pufendorf 111
Secţiunea a 3-a. Montesquieu 114
§1. Viaţa şi opera 114
§2. Concepţia politică şi juridică 115
Capitolul II. Raţionaliştii moderni 130
Secţiunea 1. Réne Déscartes 130
§1. Viaţa şi opera 130
§2. Concepţia filosofico-politică 130
Secţiunea a 2-a. Spinoza 134
§1. Viaţa şi opera 134
§2. Concepţia filosofică 135
§3. Concepţia despre stat şi drept 140
Secţiunea a 3-a. Leibniz 145
§1. Viaţa şi opera 145
§2. Concepţia filosofico-juridică 146
Capitolul III. Doctrinele contractului social 151
Secţiunea 1. Thomas Hobbes 151
§1. Viaţa şi opera 151
§2. Principiile ştiinţei 152
§3. Concepţia despre stat şi drept 153
§4. Elemente ale unei critici a filosofiei lui Hobbes 156
Secţiunea a 2-a. John Locke 159
§1. Viaţa şi opera 159
§2. Concepţia filosofică generală 160
§3. Locke şi legitimitatea consensului 162
§4. Individualismul politic la Locke 165
§5. Câteva observaţii cu privire la filosofia lui Locke 166
Secţiunea a 3-a. Jean Jacques Rousseau 167
§1. Scurtă schiţă biografică 167
§2. Starea de natură şi starea de societate 168

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§3. Originea societății: contractul social 174
§4. Consecințele contractului social: formarea corpului social, suveranul, voința generală 179
§5. Exercitarea voinței generale: suveranitatea 181
§6. Guvernământul și legea 183
§7. Critici adresate contractului social 186
Secțiunea a 4-a. Un anticontractualist: David Hume 187
§1. Viața și opera 187
§2. Scepticismul cu privire la operațiile intelectului 188
§3. Concepția politico-juridică 191
§4. Critica concepției humeene 194
Capitolul IV. Filosofia kantiană a dreptului și statului 196
§1. Viața și opera 196
§2. Privire generală asupra filosofiei kantiene 199
§3. Doctrina dreptului 210
Capitolul V. Neokantianismul 219
Secțiunea 1. Neokantianismul filosofic 219
§1. Otto Liebman 220
§2. Friedrich Paulsen 222
§3. Alois Riehl 224
§4. Osvald Külpe 226
§5. Ernst Cassirer 227
Secțiunea a 2-a. Neokantianismul juridic 229
§1. Giorgio del Vecchio 229
§2. Stammler 236
§3. Mircea Djuvara 238
§4. Eugeniu Speranția 247
Capitolul VI. Filosofia hegeliană a dreptului și statului 261
§1. Viața și opera 261
§2. Filosofia ca fenomenologie 262
§3. Probleme de metodă 263
§4. Conceptul de istorie 266
§5. Ideea teoretică și ideea practică 272
§6. Subiect teoretic și subiect de drept 276
§7. Dreptul ca determinare a voinței 285
§8. Condițiile de validitate ale dreptului 288
§9. Locul individualității în sistemul juridic 292
§10. Determinări ale voinței 296
Capitolul VII. Doctrinele volkgeist-ului 301
Secțiunea 1. Școala istorică germană 301
Secțiunea a 2-a. Doctrina național-socialistă a statului și dreptului 305
Capitolul VIII. Curentul structuralist 310
§1. Prezentare generală 310
§2. Conceptul de structură anterior «Antropologiei structurale» 310
§3. Definirea conceptului de structură în antropologie 312
§4. Structuralismul filosofic și ideologic 316
§5. Structuralismul juridic 323

Capitolul IX. Curentul utilitarist **330**
Secțiunea 1. Jeremy Bentham 330
§1. Viața și opera 330
§2. Concepția politică și juridică 331
Secțiunea a 2-a. Rudolf von Jhering 339
Capitolul X. Curentul pozitivist **341**
Secțiunea 1. Auguste Comte 341
§1. Viața și opera 341
§2. Concepția filozofică și politico-juridică 342
Secțiunea a 2-a. Pozitivismul juridic 347
§1. Pozitivismul exegetic 349
§2. Pozitivismul analitic 350
§3. Pozitivismul logic 352
§4. Pozitivismul etatic 354
Capitolul XI. Normativismul kelsenian **357**
§1. Determinarea domeniului științei pure a dreptului 357
§2. Concepția cu privire la teoria pură a dreptului 357
§3. Validitatea – caracter esențial al regulilor de drept 361
§4. Eficacitatea normei juridice 363
§5. Concepția despre stat 365
§6. Observații critice asupra normativismului 367
Capitolul XII. Curentul sociologic **373**
Secțiunea 1. Leon Duguit 373
§1. Viața și opera 373
§2. Scurtă prezentare a curentului sociologic 373
§3. Concepția sociologico-juridică 374
Secțiunea a 2-a. Georges Gurvitch 380
§1. Viața și opera 380
§2. Concepția sociologico-juridică 380
Secțiunea a 3-a. Max Weber 385
§1. Viața și opera 385
§2. Concepția sociologico-juridică 386
Capitolul XIII. Marxismul **394**
Secțiunea 1. Karl Marx – întemeietorul doctrinei 394
§1. Viața și opera 394
§2. Scrierile de tinerețe 397
§3. Conceptul înstrăinării 399
§4. Conceptul de înstrăinare – concept-principiu al economiei politice 402
§5. Concepția cu privire la comunism 405
§6. Conceptul de praxis 408
§7. Noțiunea de structură 411
§8. Concepția marxistă despre drept și stat 414
Secțiunea a 2-a. Concepția lui Lenin despre stat 420
Secțiunea a 3-a. Statul și dreptul în U.R.S.S. 422
Secțiunea a 4-a. Critica marxismului 425

Capitolul XIV. Neomarxismul **430**
Secțiunea 1. Antonio Gramsci 430
§1. Viața și opera 430
§2. Concepția filosofică 431
§3. Concepția cu privire la stat și drept 434
Secțiunea a 2-a. Louis Althusser 437
§1. Viața și opera 437
§2. Concepția filosofică 438
§3. Concepția despre stat și drept 442
Secțiunea a 3-a. Jurgen Habermas 445
§1. Neomarxismul reprezentanților Școlii din Frankfurt 445
§2. Viața și opera 446
§3. Concepția filosofică 446
§4. Concepția juridică 450
Secțiunea a 4-a. Herbert Marcuse 454
§1. Viața și opera 454
§2. Concepția filosofică 455
§3. Conceptul de stat și drept 461
Secțiunea a 5-a. Erich Fromm 462
§1. Viața și opera 462
§2. Concepția filosofică 463
§3. Problematica statului și a dreptului 467
Capitolul XV. Liberalismul **472**
Secțiunea 1. Alexis de Tocqueville 472
§1. Viața și opera 472
§2. Concepția politico-juridică 473
Secțiunea a 2-a. John Stuart Mill 478
§1. Scurtă schiță biografică 478
§2. Concepția politică și juridică 478
Secțiunea a 3-a. Friedrich Hayek 483
§1. Viața și opera 483
§2. Concepția juridică și politică 483
Secțiunea a 4-a. John Rawls 491
§1. Viața și opera 491
§2. Elemente ale unei concepții de filosofie politică 491
§3. Ideea poziției prime 495
§4. Constructivismul politic 497
§5. Problema consensului prin suprapunere 501
§6. Conceptul priorității dreptului și a ideii de bine 504
Capitolul XVI. Critica raționalist-umanismului modern **508**
Secțiunea 1. Friedrich Nietzsche 508
§1. Viața și opera 508
§2. Concepția despre drept și stat 508
Secțiunea a 2-a. Martin Heidegger 511
§1. Viața și opera 511
§2. Critica umanismului modern 512

PROVINCIAL UNIVERSITY LIBRARY

Index de nume **519**

Bibliografie **523**

Sommaire **547**

Content **553**

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuvânt-înainte

Trei, cel puţin, sunt marile probleme ale filosofiilor „regionale": a ştiinţei, a artei, a religiei, a dreptului, a istoriei.

Prima ar fi dacă sunt spre un folos oarecare, se înţelege că în ordinea proprie de aplicaţie. Un istoric de seamă de azi, Jaques Le Goff, vede în filosofia istoriei „cel mai mare duşman al istoriei". Să fie tot asemenea şi filosofia ştiinţei faţă cu ştiinţa, filosofia artei pentru artă, filosofia dreptului în raport cu dreptul?

Cea de a doua ar ţine de situare şi deci de cine anume le face: filosoful ori „profesionistul"? Dacă filosoful, întreprinderea nu eşuează în speculativism? Dacă din contră, „profesionistul", cât filosofia ştiinţei sau filosofia artei sau filosofia dreptului mai sunt filosofii (filosofie)?

În fine, cea de-a treia ţine de modalitate: cum este posibilă, sistematic ori istoric?

Această *Filosofie a dreptului*, care mi-a pus cele trei întrebări, este întocmită de patru juriști emeriţi, practicieni dar şi teoreticieni, ei fiind şi dascăli, Nicolae Popa, la Facultatea de Drept din Bucureşti, ca Ion Dogaru (membru corespondent al Academiei Române), Dan Claudiu Dănişor şi Gheorghe Dănişor să oficieze la Craiova. Gheorghe Dănişor a trecut şi, probabil că va mai trece pe pământurile filosofiei. Semne ale incursiunilor sunt două cărţi de metafizică şi o a treia (care a fost teza sa de doctorat) privitoare la filosofia dreptului, dar a unui filosof. Este vorba de Hegel.

Dubla sa determinare nu atinge cea de-a doua întrebare. Poate o mai înmoaie. Astfel încât, pe acest caz, al filosofiei dreptului, este ea folositoare şi cui? Era treaba juriştilor sau a filosofilor? Este bine că la sistematică se tinde pe o cale care este a istoriei?

Întrebările puse după ce cartea fusese scrisă par retorice şi încă într-o retorică slabă. Sau pot să pară. În acest caz, pentru ce? Cartea, doar, fusese scrisă.

Aş vrea să treacă drept repere pentru o judecată sau, „prefaţa" în întregul ei ca o „cronică" având un fel mai aparte de a fi, dacă însoţeşte cartea însăşi.

Aşadar: poate fi ea folositoare şi în cel fel şi cui?

Cât mă priveşte, cititor asiduu al lui Le Goff, nu văd totuşi cât de potrivnică poate fi istoriei filosofia istoriei. Afară de cazul când aceasta este croită şi «cusută» prost, constrângător, ideologist, adică. În rest însă, funcţionând ca o «metateorie» este deci personantă în raport cu obiectul de aplicaţie şi nu adusă din afară, nu prea îmi dau seama cum ar strica. De treaptă meta, filosofia dreptului este în poziţia sa către ştiinţele juridice unificatoare, sub semnul unor principii însă, iar nu amalgamantă, ca, prin deschiderea ei către ansamblul social, şi astfel către integralitatea fiinţei noastre, să dea comportamentului juridic dimensiunea antropologică. Altfel spus chiar conştiinţa de sine.

În al doilea rând, cine trebuie să se aplice unei filosofii „regionale"? Se poate discuta mult, în continuarea celor admise ori respinse de-a lungul timpului. Ce ar fi spus Newton, „Fizică fereşte-te de metafizică!", ţine de o precauţiune metodică. Dacă filosofia nu este şi n-a fost nicicând o ştiinţă a ştiinţelor, nici filosoful, din principiu,

nu are cum să fie filosof al ştiinţelor. Prin accident însă, da, aceasta însemnând că în măsura în care filosoful care face filosofia matematicii, a fizicii etc. este şi matematician ori fizician. Sau măcar *ştie* matematică şi fizică. Altcum?

Tot din principiu, rolul revine atunci «profesionistului»? Nicidecum, pentru că poate să facă filosofie aplicată doar «profesionistul» deschis către filosofie.

Cei patru autori ai acestei bune *Filosofii a dreptului* pe cât sunt mai individualizaţi în câmpul lor, pe atât, prin deschidere către filosofie şi exersare în logica ei, confirmă presupoziţia.

Profesori, toţi, ei au voit să facă o carte şi de învăţătură, cum s-ar zice, didactică, deci. Presupun că de aceea au ales calea istorică, mai anevoioasă, dar mai pedagogică, putându-se exersa cu fiecare moment în parte.

Faptele de istorie a filosofiei, oricare ar fi aceasta din urmă, pot fi luate atât ca exerciţii a căror reamintire-repetare susţin travaliul învăţării, cât şi ca posibile argumente pentru varii demonstraţii şi reconstrucţii.

Cum gândeau *juridic* anticii, medievalii şi modernii, mai depărtaţi de noi sau mai apropiaţi în timp nu înseamnă, cel puţin într-o lectură deschisă, întoarcere în trecut în vederea cunoaşterii în sine a acestuia. Revenim la cele întâmplate ca, resemnificându-le, să ne sporim abilităţile noastre. Hermeneutica faptelor istorice, când este bine pornită şi bine condusă, aduce cu o fenomenologie (reflexie a conştiinţei asupră-şi pentru mai multă realitate adică) aplicată.

Această istorie a filosofiei dreptului pentru o filosofie a dreptului sau mai aproape de ceea ce este, această filosofie a dreptului prin istoria ei ca orice lucru bine făcut va găsi repede drumul către cititori. Poate nu doar către cei interesaţi pur profesional, ci şi pentru aceia care consimt că în cultura fiecăruia o parte este şi trebuie rezervată şi componentei juridice.

Gheorghe Vlăduţescu

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA I
ANTICHITATEA ŞI EVUL MEDIU

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Când este vorba despre drept, şi nu numai, este necesar de fiecare dată să începem cu antichitatea greacă şi romană, pentru că aici îşi află sursa întreaga dezvoltare europeană. Chiar dacă societatea în care trăim astăzi nu se mai aseamănă cu cea de atunci, dacă instituţiile ce ne guvernează sunt radical diferite, undeva în profunzime, la nivelul principiilor întemeietoare, se regăsesc ideile universal valabile ce ne conduc şi în prezent. Este un lucru bine cunoscut că statul-cetate antic nu mai corespunde statului actual, dar principiile de bază ale guvernării au rămas, chiar dacă au fost modificate în funcţie de necesităţile momentului. Am putea lua ca exemplu principiul supremaţiei constituţionale ca temei al organizării sociale sau principii ca cel al justiţiei, libertăţii, egalităţii, care constituie prilej de dezbateri aprinse până în zilele noastre. Dacă citim *Politica* lui Aristotel rămânem uimiţi cât de actuale sunt ideile dezbătute de el cu atât de multe secole în urmă. Este vorba despre suveranitatea legii, despre dezvoltarea păturii medii a populaţiei ca fundament al stabilităţii în stat etc. Statele democratice occidentale nu-şi asigură oare stabilitatea recurgând la aceste principii?

De aceea orice dezbatere în domeniul dreptului trebuie să fie prilej de revenire la sursele antice, pentru că, aşa cum zicea Lévy-Bruhl, „în orice minte omenească, indiferent de stadiul ei de dezvoltare intelectuală, subzistă un fond de mentalitate primitivă care nu poate fi dezrădăcinat". Dar putem noi astăzi să gândim că societatea din vremea lui Solon era primitivă? Este cert că este greu de susţinut o astfel de idee.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul I
Grecia

Evoluţia societăţii greceşti este socotită de unii autori ca având drept izvor dezvoltarea materială, alţii, la antipod, consideră că evoluţia sa are drept cauză transformarea inteligenţei umane de la o epocă la alta şi, implicit, cauză ar fi factorul religios. Indiferent, însă, care ar fi cauza schimbărilor în societatea antică, este cert că s-a urmat o cale care are un singur sens, acela al trecerii de la atotputernicia statului spre libertatea individuală. Paşii au fost mici, de lungă durată, cu unele stagnări, dar ei au fost siguri şi au dus la marile prefaceri ce au dominat, până la urmă, istoria universală. Încă de la început „cetatea fusese întemeiată pe o religie şi constituită ca o biserică. De aici izvorăşte puterea ei; de aici izvorăşte, de asemenea, şi atotputernicia ei, precum şi stăpânirea absolută pe care o exercită asupra membrilor ei. Într-o societate întemeiată pe asemenea principii libertatea individuală nu poate exista. Cetăţeanul era supus, în toate privinţele şi fără nici un fel de rezervă, cetăţii; îi aparţinea pe de-a-ntregul."[1] Toate transformările care s-au produs, să ne amintim de Lycurg şi de Solon, sunt adevărate revoluţii care au dus, prin intermediul dreptului, la o mai mare libertate individuală. Chiar dacă cultul pentru statul-cetate nu a dispărut, el a fost subminat pas cu pas în numele libertăţii individuale. De la statul-cetate iniţial se ajunge la imperiul lui Alexandru Macedon, în care se face trecerea de la omul cetăţii strâns legat de ea la un om al lumii. Această trecere dă sentimentul libertăţii individuale. Modelul societăţii închise lăsa loc modelului societăţii deschise care ducea la o uniformizare a determinanţilor locali, ceea ce aducea cu sine o mai mare libertate de mişcare în spaţiu. În acelaşi timp este vorba şi de o uniformizare a factorilor temporali, concretizată în libertatea de a alege după bunul plac elementele valorificabile. Tradiţia începe să nu-i mai domine pe oameni, ci aceştia folosesc conştient tradiţia în realizarea propriilor scopuri.

Normele care organizau viaţa socială trec de necesităţile imediate ale cetăţii, deschizându-şi perspectiva unei mai eficace conectări a individului uman la divinitate. Platon, Aristotel, continuând tradiţia lui Socrate, consideră sufletul omenesc ca fiind de natură divină, împrejurare ce marchează începutul afirmării demnităţii umane. La fel considerau stoicii şi epicurienii.

Îşi face loc tot mai mult gândirea raţionalistă, aceasta fiind considerată singura capabilă să exprime opinii juste despre om şi Zeu. Morala este direct legată de viziunea raţionalistă, iar pedeapsa este urmare a abaterilor de la raţiune. Morala prevalează dreptului, pentru că aici comportamentul este raportat la o atitudine interioară menită să izgonească pasiunile omeneşti şi, astfel, să asigure coeziunea socială. Odată cu sofiştii şi prelungită multe secole, se pune în discuţie relaţia dintre *nomos* şi *physis*, ceea ce ne duce cu gândul la faptul că raţiunea începe să joace un rol foarte important în organizarea socială, pentru că îşi face simţită prezenţa concepţia

[1] *Fustel de Coulanges*, Cetatea antică, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1984, p. 51.

conform căreia normele sociale de comportament nu vin de la natură sau nu numai, ci ele sunt, în primul rând, rezultatul convenţionalismului. Dreptul şi chiar morala, ca virtute socială, sunt urmare a înţelegerii între oameni pentru a-şi asigura liniştea socială. Cunoaşterea de sine, ca interiorizare neatinsă de normele sociale, nu scapă nici ea viziunii raţionaliste, concretizată în lupta permanentă cu patimile.

Nu se poate vorbi însă la greci de o formalizare a gândirii juridice. Raţionalitatea în acest domeniu nu este atinsă de formalismul conceput abia în modernitate, cu toate că în această perioadă Aristotel punea bazele logicii formale. Transformările omului şi ale societăţii în care trăieşte sunt rezultatul unei inteligenţe în mişcare, existând o legătură strânsă între ideile inteligenţei omeneşti şi starea socială a popoarelor antice. Prin această prismă trebuie văzute prevederile din vechiul drept privat, cum ar fi la Atena şi Roma inegalitatea dintre frate şi soră în privinţa succesiunii sau sensul lui *gens* la jurisconsulţii romani, împărţirea societăţii în patricieni şi plebei etc., punct de vedere care ne pune în situaţia de a constata că nu formalismul, ci dialectica inteligenţei întemeia astfel de instituţii care, adeseori, nici nu erau raţionale, în sens stric formal.

Cu alte cuvinte, raţionalismul era încă impregnat de iraţionalism, mărturie stând în acest sens tragediile antice. Euripide, spre exemplu, este cel care pune în evidenţă lupta permanentă cu *thymos*-ul, acea forţă interioară căreia nu i ne putem opune. Medeea ştia că se luptă cu propriul eu iraţional: „ştiu ce faptă urâtă voi face; dar *thymos*-ul este mai puternic decât scopurile mele, *thymos*-ul, rădăcina celor mai urâte fapte omeneşti".

Acest joc între raţional şi iraţional face ca normele să fie mai aproape de realitatea socială, ele fac parte din viaţa nemijlocită a societăţii, altfel spus, ele sunt viaţa însăşi.

Secţiunea 1. Lycurg

Sunt unii istorici care susţin că Lycurg nu a existat niciodată. După Rousseau, acesta este modelul legislatorului pentru cetăţile antice care treceau de la domnia regilor ca stăpâni absoluţi spre o limitare a puterii acestora fie prin intermediul aristocraţiei, fie prin creşterea puterii poporului. Povestea lui Lycurg este obscură, de aceea biograful său din antichitate nota: „Orice spui despre el este controversat. Este sigur însă că Lycurg a apărut în Sparta în timpul discordiei „pe când ocârmuirea şovăielnică căzuse pradă unui zbucium neîncetat".[1] Este foarte sigur că el este cel care a dat o lovitură decisivă regalităţii, prin reforma pe care a promovat-o, după care aceasta nu a mai putut fi niciodată ceea ce a fost altădată. Aristotel, în *Politica*, spune că „sub Charilaos, monarhia i-a cedat locul aristocraţiei".[2] Or, Charilaos era rege chiar în perioada lui Lycurg. După informaţiile lăsate de Plutarh, ştim că Lycurg nu a fost însărcinat cu funcţiile de legislator decât în timpul unei răscoale, din pricina căreia regele Charilaos a trebui să se refugieze într-un templu. A fost momentul în care Lycurg putea să suprime regalitatea, dar nu a făcut-o, considerând că regalitatea

[1] *Plutarh*, Lycurg, V.
[2] *Aristotel*, Politica, V. 10,3, Ed. Didot, p. 589.

este inviolabilă. El, însă limitează puterea acesteia subordonând-o Senatului în tot ceea ce priveşte guvernarea, *fiind conducătorii acestei adunări şi executorii deciziilor care se luau cu diferite prilejuri*. După Plutarh, prima grijă a lui Lycurg a fost aceea de a avea un senat destinat să fie o contrapondere în acelaşi timp a puterii regelui şi a celei a poporului, această măsură fiind primul exemplu al unui echilibru al puterilor.

Ca şi în cazul lui Solon, atunci când vorbim de Lycurg, trebuie să avem în vedere că el încearcă să creeze o unitate între dreptul natural şi dreptul pozitiv, acţiune care îşi face prezenţa în momentele de criză. „Existenţa legislatorilor inspiraţi de divinitate nu este un fapt propriu lumii greceşti. Civilizaţiile Orientului Antic constituie o probă. Dar în Grecia se pare că legislatorul apare de fiecare dată pentru a regla o situaţie de criză, de *stasis*, ameninţând unitatea cetăţii şi că soluţia pe care o aduce la această criză constă în a fixa regulile care fac justiţia (*dike*) accesibilă tuturor şi de a-i sustrage arbitrariului forţei, legea (*nomos*) devenind astfel binele tuturor".[1]

Meritul lui Lycurg este cu atât mai mare cu cât „Sparta oferă exemplul tipic al unui stat extrem de conservator şi anacronic, legat ca niciun altul de schemele politice străvechi. Niciun alt stat grecesc nu avea un sistem de viaţă atât de inuman, de viaţă personală şi familială complet sacrificate şi subordonate militarismului brutal care a făcut din Sparta cel mai puternic stat militar grec. Niciun alt oraş-stat grec n-a fost atât de zelos în izolarea sa voită, interzicând cetăţenilor săi să călătorească în afara graniţelor statului şi supraveghindu-i sever pe străinii aflaţi pe teritoriul său sau chiar interzicându-le intrarea. Niciun alt stat grec n-a avut un sistem social atât de rigid, cu cele trei clase sociale ale sale atât de net şi de categoric ierarhizate".[2] În cadrul unei realităţi atât de conservatoare şi rigide, ceea ce a realizat Lycurg are semnificaţia unei revoluţii, pentru că reforma sa cuprinde întreg secretul vieţii sociale şi nu numai pe acela al vieţii politice.

Primul său obiectiv a fost acela al limitării puterii regilor (în Sparta conduceau doi regi). Este interesant de cunoscut care au fost modalităţile practice prin care puterea acestora, s-ar putea spune, a fost redusă la atribuţii de tip religios. Eforii erau cei care împărţeau dreptatea în materie civilă, iar senatul judeca crimele. În urma unui aviz dat de senat, eforii declarau război sau stabileau condiţiile în care putea fi încheiată pacea. Pe perioada desfăşurării luptelor eforii îl însoţeau pe rege, supraveghindu-l, ei fiind cei care stabileau desfăşurarea luptelor şi cei care comandau operaţiile militare. Este evident că regii nu mai aveau nicio putere din moment ce erau lipsiţi de dreptul de a împărţi dreptatea, de a hotărî relaţiile exterioare ale statului şi operaţiunilor militare. Ei nu mai aveau dreptul decât să dea anumite verdicte în procese religioase. Lipsa lor de putere rezultă şi din următorul text din Herodot: „Dacă cetatea aduce o jertfă, ei ocupă locul cel mai de cinste al ospăţului sacru; sunt serviţi primii şi capătă porţie de două ori mai mare. Sunt, de asemenea, cei dintâi ce săvârşesc *libaţiunea*, iar blana animalelor jertfite le aparţine. Şi se dă fiecăruia dintre

---

[1] *C. Mossé, A. Schnapp-Gourbeillon*, Précis d'histoire greque du début du deuxième millenaire à la bataille d'Actium, Armand Colin, 1990, p. 153.

[2] *O. Drîmba*, Istoria culturii şi civilizaţiei, vol. I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 574.

ei, de două ori pe lună, câte o victimă, pe care o jertfesc lui Apollo".[1] Se poate spune că regii Spartei aveau, de acum, mai mult un rol decorativ, puterea fiind de fapt în mâna eforilor, pentru că în toate problemele care nu ţineau de religie, regii ascultau de efori.

Reformele în domeniul social veneau să aducă o anumită suplețe într-o viață socială anchilozată în tradiție. Lycurg va considera inegalitatea impusă de destin ca pe o maladie a societății spartane, pentru că ea era sursă de insolență din partea celor bogați şi de invidie din partea celor săraci, motiv pentru care a trecut la redistribuirea resurselor pentru a permite fiecărui cetățean să aibă asigurată subzistența alimentară. Pentru a limita dorința excesivă a cetățenilor pentru metale prețioase, Lycurg a dispus realizarea unei monede din metal puțin rezistentă, pentru a înlătura tendința de a o stoca, a o ascunde sau a o fura. Intenția sa a fost aceea de a-i orienta pe cetățeni spre o folosire corectă a monedei şi de a controla, pe cât posibil, îmbogățirea excesivă a unora.

Educația este una dintre măsurile sociale cele mai importante pe care Lycurg le-a avut în vedere în cadrul reformei sale, metodele folosite fiind dintre cele mai aspre. Băieții şi fetele erau invitați să-şi ascundă alimentele, ceea ce constituie un mijloc de a-i deturna de la învățarea abilității de a fura. Prinşi asupra faptului, erau aspru pedepsiți. Relațiile de familie erau foarte strict determinate. Procreația, spre exemplu, era legată de considerații de eugenie, pentru că toți copiii care la naştere erau dizgrațioşi sau fragili puteau fi eliminați, acest lucru însemnând că opțiunea nupțială rămânea liberă şi bazată pe atracția reciprocă. Odată consemnat, mariajul rămânea ascuns de colectivitate un anumit timp şi cuplurile nu puteau avea decât relații sexuale clandestine.

Toate preceptele de natură juridică nu au luat forma unei legi scrise. În concepția lui Lycurg regulile vieții sociale şi politice se bazează pe consimțământul indivizilor şi ele trebuie să rămână permanent în conştiința acestora. Astfel, în organizarea instituțiilor cetății, esențială este acea organizare politică în care legile sunt acceptate fără constrângere de către cetățeni, animate de binele cetății, sentiment ce poate fi indus numai printr-o educație severă.

Din această scurtă prezentare se poate spune că reformele instituite de Lycurg au avut menirea de a întări cetatea şi nu de a pune în evidență individualitatea. Totul era strict subordonat vieții în cetate, de aceea nu se poate vorbi de o libertate individuală în sensul modern al cuvântului. Cu alte cuvinte, individul nu putea fi o antiteză a cetății-stat. De aceea, se poate spune că „cetățeanul se definește prin participarea sa activă la viața cetății sub triplul său aspect instituțional, militar şi religios. El se identifică cu aceste funcții civice şi este practic absorbit prin exercițiul lor. În aceste condiții, rolul cetățeanului corespunde unei activități ce se instituie ca parte a întregului care-i ocupă aproape tot timpul său şi care îi solicită o mare disponibilitate".[2]

Faptul că cetățeanul nu avea libertate decât în măsura în care se identifica cu cetatea poate fi într-un fel acceptat, dar mai este încă ceva care denotă lipsa de libertate totală a individului raportat la cetate. Este vorba despre sclavi, acceptați şi

[1] Ibidem, p. 574.

[2] *M. Barbier*, La modernité politique, Presse Universitaire de France, Paris, 2000, p. 12.

de Lycurg, care nu erau socotiţi nici măcar oameni. Cu toate acestea se poate spune că reformele legislative promovate de Lycurg au constituit un pas înainte pe drumul afirmării individului, care, treptat, va începe să constituie o alternativă la viaţa socială brutal subordonată statului-cetate.

Secţiunea a 2-a. Solon

§1. Viaţa şi opera

Solon era fiul lui Execestides şi s-a născut la Salamina, în Attica. El îşi avea obârşia într-o familie nobilă din rândurile căreia a fost dat Atenei regele Codros. Cu toate că era nobilă, această familie era, la mijlocul secolului al VII-lea î.Hr., foarte săracă. „Solon, care a crescut în această a doua jumătate a secolului, când se dezvoltă, cu o vigoare neaşteptată, la Atena, industria şi comerţul, a decis să-şi refacă averea, cutreierând lumea şi vânzând ulei de măsline".[1]

Ocupându-se de comerţul cu măsline, el va avea prilejul să vadă ţări şi civilizaţii foarte vechi printre care un loc important îl va avea civilizaţia milenarului Egipt. În puterea vârstei, se reîntoarce la Atena bogat, în urma afacerilor comerciale, dar şi înţelept, pentru că acumulase experienţă în călătoriile sale. „El întrecea pe toţi oamenii din vremea lui prin înţelepciune şi prin învăţătura pe care o primise; iar cât priveşte virtutea, Solon era înclinat de la natură spre ea, râvnind în mod deosebit să dobândească cele mai felurite cunoştinţe".[2]

Cetăţenii Atenei îl socotesc, la acea perioadă, un om lipsit de prejudecăţi şi mai ales un om de o deosebită corectitudine. De fapt, Solon este socotit ca fiind unul din *Cei şapte înţelepţi ai Greciei antice,* alături de Thales din Milet, Pittacos, Bias, Cleabul, Pitagora şi alţii.[3] Fiind dintr-o familie nobilă şi devenind bogat, el se bucură de încrederea marilor familii nobiliare. Pe de altă parte, fiind un om cinstit el se bucură şi de stima claselor sărace. Sesizând foarte bine poziţia lui Solon în societatea ateniană, Plutarh spune că „cei mari îl preţuiau pentru că era bogat, iar săracii pentru că era cinstit".

Această poziţie în societate, dată de personalitatea sa, conjugată cu avântul vieţii democratice ce caracteriza Atena de după victoria grecilor contra perşilor, îl propulsează pe Solon în prim-planul vieţii politice.

Originile sistemului democratic grecesc trebuie căutate în formele de guvernare colectivă ale *polis*-ului, forme care s-au consolidat în decursul secolului al VI-lea î.Hr.

Într-adevăr, din câte se ştie, prima „constituţie adevărată a Atenei – cea dată de Solon în 594 î.Hr. – şi care a rămas în vigoare timp de 86 de ani, deci aproape de-a lungul întregului secol, avea un caracter democratic cert".[4] În 594 î.Hr. Solon a fost

---

[1] *A. Bonnard,* Civilizaţia greacă, vol. I, De la Iliada la Parthenon, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, p. 125.

[2] *Diodor din Sicilia,* Bilioteca istorică, Ed. Sport-Turism, Bucureşti, 1981, p. 445.

[3] Vezi, în acest sens, *Diogenes Laertios,* Despre vieţile şi doctrinele filosofilor, Ed. Academiei, Bucureşti, 1963, p. 126 – 127.

[4] *O. Drîmba,* op. cit., p. 568.

desemnat arhonte cu puteri extraordinare, pentru a reforma statul. În această înaltă funcţie, el a dat prima constituţie democratică a Atenei. „El luă imediat măsuri foarte îndrăzneţe (totuşi modeste), unele de ordin economic şi social, celelalte politice".[1]

Reformele sale politice au fost moderate pentru că Solon se conforma unor maxime de adâncă înţelepciune ale antichităţii: „Cunoaşte-te pe tine însuţi", „Nimic prea mult" şi „Un zălog, şi prăbuşirea este aproape". De aceea, el a urmat o cale de mijloc, în sensul că nu a luat măsuri extreme împotriva nobilimii exploatatoare, dar puternice, şi nici nu a dat voie celor săraci să treacă de anumite limite impuse de însăşi viaţa democratică. În felul acesta el a asigurat un anumit echilibru care a permis instaurarea democraţiei ateniene.

Conform lui Diogenes Laertios, Solon este autorul *Legilor*, a scris *Discursuri către popor*, *Îndemnuri către sine*, *Elegii*, *Despre Salamina şi Constituţia atenianã*. El a scris un număr de cinci mii de versuri; a mai scris poeme iambice şi epode. „Pe statuia lui se află inscripţia următoare: «unde s-a fost năruit nedreapta trufie persană / La Salamina văzu Solon lumina întâi»".[2]

§2. Activitatea politică

În vremea lui Solon, cetatea Atenei era sfâşiată de contradicţii între clasele sociale din acea vreme. Marii proprietari nobili au acaparat aproape tot pământul din câmpia atică. Numărul acestora era mic dar îi aserviseră pe toţi ceilalţi care erau la dispoziţia lor aşa cum erau şi sclavii. Poporul sărăcise, iar proprietarii liberi erau din ce în ce mai puţini. Treptat şi aceştia vor căpăta statutul de sclavi. „Să presupunem că vreunul dintre ei îşi vinde pământul ipotecat: iată-l lucrător agricol, hamal, şomer (nu există de lucru pentru un om liber: sunt prea mulţi sclavi). Să presupunem că, în calitate de arendaş, nu poate să-şi achite cele cinci şesimi: încă un sclav. Să presupunem că, în aceste condiţii, el caută să se exileze, părăsindu-şi proprietatea iluzorie: iată-l urmărit ca un sclav fugar (...). Sclavia îl pândeşte la toate ieşirile vieţii sale".[3]

Aceasta era situaţia socială în acea vreme la Atena. Se anticipau lupte de clasă foarte grave, fapt care impunea un compromis. Omul care a realizat acest compromis a fost Solon. Prin legi înţelepte, el a limitat puterea oligarhiei aristocratice şi a pus capăt sclaviei poporului atenian. Solon „este un mare legiuitor în ochii unora, care îi atribuie distrugerea atotputerniciei oligarhiei, spun că a pus capăt sclaviei poporului şi a constituit democraţia naţională, creând o serie de instituţii just echilibrate: oligarhice prin Senatul Areopagului, aristocratice prin alegerea magistraţilor şi democratice ca organizare a tribunalelor. Însă pare cert că Solon a păstrat, aşa cum le-a găsit stabilite, Senatul Areopagului şi principiul de alegere a magistraţilor şi că a creat numai puterea poporului, deschizând funcţiile judiciare tuturor cetăţenilor".[4] Aristotel afirmă că i s-a imputat lui Solon că a distrus puterea Senatului şi a magistraţilor, puterea fiind preluată de juraţii aleşi prin sorţi. S-au dezvoltat judecăţile populare,

---

[1] *A. Bonnard*, op. cit., p. 130.
[2] *D. Laertios*, op. cit., 132.
[3] *A. Bonnard*, op. cit., p. 128.
[4] *Aristotel*, op. cit., 1996, p. 68.

lumea începând să linguşească tot mai mult poporul. Mergându-se pe această linie, democraţia degenerează în demagogie. Se pare totuşi că nu aceasta a fost intenţia lui Solon, acest lucru rezultând şi din faptul că el a menţinut vechea organizare şi a dat o libertate limitată poporului. „Solon nu acordase poporului decât partea necesară de putere, adică alegerea magistraţilor şi dreptul de a-i trage la răspundere. Căci fără aceste două drepturi poporul este ori sclav, ori duşman".[1]

Solon a realizat aceste reforme politice pentru că se bucura de o mare simpatie din partea tuturor cetăţenilor Atenei. El era atât de iubit încât poporul „şi-ar fi voit bucuros să-l aibă chiar tiran".[2] El a refuzat şi a făcut totul pentru a împiedica planul rudei sale, Pisistrate, de a ajunge tiran. Când Pisistrate a devenit tiran la Atena, Solon a părăsit cetatea ajungând în Cilicia, unde a înfiinţat un oraş pe care l-a numit Soloi, după numele său.

Reforma politică înfăptuită de Solon a fost dintre cele mai profunde. Astfel, el a retras în întregime naşterii nobile privilegiul oricărei magistraturi, al oricărui drept public. Naşterea nu mai poate hotărî nimic, ci situaţia averii. De aceea în vremea lui Solon se poate deja vorbi de o democraţie censitară. Cetăţenii Atenei au fost împărţiţi în patru clase, fiecare clasă având rolul său bine stabilit în sistemul politic al cetăţii.

Cea mai importantă cucerire a democraţiei a fost aceea a dreptului de vot pe care îl aveau toţi cetăţenii în Adunarea poporului. În Adunarea poporului toţi cetăţenii erau egali în sensul că fiecare putea vota sau lua cuvântul.

În afară de Adunarea poporului, o instituţie foarte importantă era aceea a tribunalului heliaştilor, tribunal popular, care mai târziu va fi compus din şase sute de judecători împărţiţi în zece secţii. Solon legiferase că orice cetăţean putea face parte din el. Acestui tribunal i se dăduse jurisdicţia de apel împotriva hotărârilor date de magistraţi. Heliaştii aveau competenţe atât în dreptul public cât şi în cel privat.

Toate aceste măsuri au consolidat puterea poporului şi odată cu aceasta democraţia, aducând o contribuţie esenţială la dezvoltarea nu doar a societăţii greceşti, ci a societăţii politice în genere.

§3. Opera de legiuitor

Legile date de Solon aveau ca scop consolidarea democraţiei. El urmărea „ca nu cumva să amestece şi să tulbure cetatea şi să nu mai fie în stare s-o pună iarăşi pe picioare şi s-o dea după ce este mai bine. De aceea, fiind întrebat mai târziu dacă el scrisese cele mai bune legi pentru atenieni, Solon a răspuns: „Am scris legile cele mai bune pe care le-ar fi putut primi".[3]

Cu ajutorul legilor Solon a înfăptuit reformele ce puneau bazele democraţiei în toate sferele vieţii sociale. Prima sa reformă a fost aceea a eliberării pământurilor şi a persoanelor. Eliberarea pământurilor s-a făcut prin *desfiinţarea bornelor* şi redarea acestora celor care au fost deposedaţi. Odată cu această măsură, foarte importantă a fost eliberarea persoanelor care a constat în *iertarea lor de datorii*. Cei care au fost

[1] Idem, p. 69.
[2] *D. Laertios*, op. cit., p. 128.
[3] *Plutarh*, Vieţi paralele, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1960, p. 213.

BCU M. EMINESCU IAŞI

vânduţi ca sclavi în afara cetăţii au fost răscumpăraţi şi eliberaţi de către stat şi reaşezaţi pe pământurile lor. Cea dintâi realizare introdusă la Atena de către Solon „a fost desfiinţarea datoriilor, ceea ce însemna eliberarea persoanelor şi bunurilor. Într-adevăr, oamenii obişnuiau să împrumute bani punând zălog persoana lor, şi mulţi din sărăcie ajungeau ca şi sclavi. Solon cel dintâi renunţă la dreptul său asupra unei datorii de şapte talanţi, pe care cineva îi împrumutase de la tatăl său, şi încurajă şi pe ceilalţi să-i urmeze pilda".[1] În vremea lui Solon a fost interzis împrumutul luând ca gaj persoanele. „Această lege garanta libertatea individuală; ea fu piatra unghiulară a dreptului autentic. O astfel de lege n-a existat niciodată, în nici o altă cetate greacă".[2]

Solon a emis legi prin care a înfăptuit *reforma monetară*. Au fost reglementate şi alte domenii, majoritatea legilor având ca rol *îngrădirea puterii oligarhiei*. În acest sens foarte importantă a fost măsura prin care se împărţea patrimoniul aristocratic la moartea tatălui între moştenitori, ceea ce slăbea nobilimea funciară. Până la Solon pământul rămânea, indivizibil, în familia respectivă. El instituie regula conform căreia, în lipsa unui fiu legitim, să se instituie prin *testament un moştenitor ales în afară de „gens"*. În sfârşit, se instituie dreptul pentru oamenii de rând *de a cumpăra pământ de la nobilime*. Cu toate că nobilimea ocupa funcţii importante în stat, prin reglementările legale puterea acesteia a fost tot mai mult îngrădită în favoarea poporului, prin consolidarea unui drept al familiei care dădea o grea lovitură vechiului drept familial.

Eliberarea individului nu s-a produs numai prin iertarea de datorii, ci şi prin *limitarea puterii tatălui asupra copiilor săi*. Din ziua în care tatăl prezenta cetăţii noul născut, el pierdea asupra lui dreptul de viaţă şi de moarte. Nu mai putea să-şi vândă fiica decât pentru purtare rea notorie sau să-şi alunge fiul, în afară de motive grave. Fiul major devenea în faţa statului egal cu tatăl său.

Din spusele lui Diogenes Laertios, conform legii tutorele nu trebuie să se însoare cu mama orfanilor şi nu poate fi tutore cel care ar moşteni averea în cazul morţii orfanilor.

Gravorul n-are voie să păstreze matricea amprentelor inelului vândut; dacă cineva scoate singurul ochi rămas cuiva, atunci i se va scoate aceluia amândoi ochii. O altă reglementare stipula că ceea ce n-ai depus, n-ai dreptul să ridici, astfel pedeapsa va fi cu moartea. Arhontele prins beat va fi pedepsit cu moartea.

Tot din spusele lui Diogenes Laertios, Solon ar fi afirmat că „legile seamănă cu pânza de păianjen: cade într-însa ceva mai uşor şi mai slab, ea ţine; pe când un lucru mai mare o sparge şi trece printr-însa".

Apollodor menţionează în cartea sa *Despre sectele filosofilor* sfaturile date de Solon oamenilor: „Încrede-te în noblеţea de caracter mai mult decât în jurământ. Nu minţi niciodată. Urmăreşte scopuri demne. Nu lega uşor prietenii şi pe cele vechi nu le renega. Învaţă întâi să asculţi şi după aceea să comanzi. Când dai un sfat cuiva, caută să-i fii cât mai folositor, nu cât mai plăcut. Ia-ţi drept călăuză raţiunea. Nu te întovărăşi cu cei răi. Cinsteşte pe zei, respectă pe părinţi".[3]

---

[1] *D. Laertios*, op. cit., p. 127.
[2] *A. Bonnard*, op. cit., p. 131.
[3] *D. Laertios*, op. cit., p. 132.

Din aceste maxime se poate vedea că activitatea de legiuitor a lui Solon se fundamentează pe o adâncă vibrație morală.

Secțiunea a 3-a. Sofiștii

§1. Scurtă prezentare

Sofiștii sunt gânditori care își propagau ideile în secolul V, în perioada când la Atena se instaura democrația. Se spune, și acest lucru este de o importanță aparte, că „în secolul V Grecia cunoaște emergența a două fenomene noi: democrația și sofistica".[1] Sunt două fenomene care au marcat adânc viața politică și socială a Greciei care se presupun reciproc, pentru că „regimul de orientare democratică presupune recunoașterea puterii cuvântului în dezbaterea politică, și arta retoricii care vizează câștigarea convingerii".[2] Prin intermediul sofiștilor politica devine o afacere a *logosului*. Enumerăm ca sofiști pe: Protagoras, Gorgias, Thrasymachos, Hippias, Antiphon, Callicles, Critias.

Unii autori consideră că odată cu sofiștii se produce o adevărată revoluție intelectuală, pentru că în această perioadă se pun cu adevărat bazele înlocuirii cauzelor divine cu cele naturale. Antecedente există încă la presocratici pentru că aceștia au avut o mare contribuție la izgonirea din cosmos a factorilor divini. Datorită acestei orientări preocuparea pentru factorul uman devine din ce în ce mai importantă. Dar chiar și în cadrul cercetării asupra *physis*-ului, presocraticii au creat dihotomii care, în ultimă analiză, au dus la speculațiile de tip sofistic. În acea perioadă s-au pus bazele unei viziuni asupra lumii care este împărțită în fenomene, supuse mișcării și schimbării, care aparțin iluziei date de simțuri, și lumea reală, cea care exprimă ceea ce este imuabil. „Caracterul speculativ al acestor teorii le făcea foarte vulnerabile, și Gorgias era capabil să folosească în mod ingenios argumente de tip eleat pentru a demonstra chiar contrariul concluziei eleate: nu «este ceea ce este » ci ceea ce nu este, și nimic nu există".[3] Erau însă argumente pentru a crede această afirmație contra lui Parmenide, care susținea că este numai ceea ce este, iar nimicul nu există ?

Afirmația lui Gorgias, ca și cele folosite de alți sofiști, scoate în prim plan *relativitatea* gândirii umane materializate în cuvânt. Dacă presocraticii credeau într-un principiu absolut, sofiștii susțin că în plan uman totul este relativ. De aceea „ei supun unei critici radicale cunoașterea anterioară, insistând, fiecare într-o manieră a sa, asupra conflictului care opune natura (*physis*) și convențiile umane (*nomoi*)".[4] Este de fapt conflictul dintre absolut și relativ, dintre teoriile care susțineau veșnicia legii și cele care gândeau că legile, ca și obiceiurile, sunt supuse schimbării, deci sunt relative. O astfel de dezbatere era de o importanță vitală pentru democrație și ea va

---

[1] *J.C. Billier, A. Maryioli*, Histoire de la philosophie du Droit, Armand Colin, Paris, 2001, p. 49.

[2] Ibidem, p. 49.

[3] *W.K. Guthrie*, Sofiștii, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 21.

[4] *P. Hadot*, Ce este filosofia antică , Ed. Polirom, Iași, 1977, p. 41.

avea ecou târziu în Europa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea când se căutau soluţii pentru temperarea absolutismului regal.

Una dintre caracteristicile esenţiale ale curentului sofist constă în faptul că relativizarea, despre care am vorbit, scoate în prim plan individul uman, acesta fiind, de acum, „măsura tuturor lucrurilor". Acest mod de a gândi era o noutate care bulversa conştiinţele pentru că, aşa cum se ştie, în Grecia antică ceea ce avea importanţă majoră era cetatea, individul uman fiind subordonat total în calitatea sa de cetăţean. A susţine primatul individualităţii corespundea unei activităţi subversive care putea atrage din partea cetăţii grave sancţiuni. De aceea se consideră că sofiştii au fost iniţiatorii iluminismului grec, de o importanţă covârşitoare pentru evoluţia filosofiei greceşti. Astfel, Zeller notează: „aşa cum noi, germanii, cu greu am fi putut să-l avem pe Kant fără Epoca Luminilor, la fel grecii ar fi avut cu greu un Socrate şi o filosofie socratică fără sofişti".[1] Se ştie rolul jucat de Socrate în dezvoltarea filosofiei, fapt ce confirmă importanţa sofiştilor în gândirea grecilor. Sofismul este o perioadă de tranziţie de la filosofia presocraticilor, încă neelaborată, spre o filosofie matură, care a atins culmile odată cu Socrate, Platon şi Aristotel.

Trebuie să menţionăm că odată cu sofiştii se evidenţiază conflictul dintre cetate şi individ, inexistent anterior. Este prima oară când individul iese în prim plan. Dacă legile sunt relative, înseamnă că ele sunt create de oameni, omul fiind, şi în această situaţie, măsura lor. Combătând absolutismul şi investind încredere în individ, individualismul sofiştilor presupune democraţia, aşa cum democraţia presupune libertatea individuală. Dar, punând accentul pe individ, se pune problema pregătirii acestuia pentru a fi bun în politică. Acest lucru îl realizau sofiştii contra unui cost consistent, pentru că întru virtute se pregăteau tineri din familiile bogate. În învăţăturile lor ei îi determinau pe tineri să nu caute adevărul, ci persuasiunea, arta de a convinge.

§2. Sofiştii şi Socrate

Dacă nu ar fi fost sofiştii, nu ar fi fost Socrate şi nici întreaga frământare filosofică din Grecia antică. Până la apariţia sofiştilor tineretul era educat pentru *arete*, adică pentru înălţarea pe culmile virtuţii prin ucenicia spirituală alături de adulţi. O astfel de practică exista şi în orient, în sensul că tânărul care dorea să se regăsească pe sine în planul spiritual trebuia să trăiască pe lângă maestrul său. Sofiştii rup cu tradiţia, ei fiind pedagogi, profesionişti ai predării, serviciu pentru care primeau o anumită remuneraţie. Se poate spune că ei sunt precursorii îndepărtaţi ai învăţământului de astăzi. Contra unei sume de bani îi învăţau pe elevii lor să persuadeze auditoriul şi, în domeniul politic şi juridic, mai ales, să pledeze cu abilitate atât pro, cât şi contra. Ei îi ajutau pe tineri să obţină o cultură generală prin intermediul căreia să poată seduce auditoriul. Ei nu aveau şcoli permanente, ci erau profesori ambulanţi care mergeau din cetate în cetate pentru a-şi propaga cunoştinţele, activitate în urma căreia unii dintre ei au câştigat sume uriaşe.

Conform concepţiei sofiste, *arete*, virtutea, poate fi învăţată, concepţie datorită căreia preceptele morale devin relative, rupând-o astfel cu tradiţia. Dacă sunt relative,

[1] Citat dat de *Guthrie* în op. cit., p. 45.

înseamnă că ele depind de individul uman, sunt o creaţie a acestuia, astfel că nimic nu mai este esenţial. Legea însă, spunea Aristotel „din acest moment este o simplă convenţie, şi cum a zis sofistul Lycophorn: ea nu este decât o garanţie a drepturilor individuale fără nicio înrâurire asupra moralităţii şi justiţiei personale a cetăţenilor".[1] Se renunţă în felul acesta la esenţe, dar paradoxal, prin această renunţare se afirmă individualitatea umană. Consecinţa este aceea că în plan uman totul se desfăşoară în sfera fenomenalităţii în continuă mişcare şi schimbare.

Reacţia lui Socrate nu se lasă aşteptată şi disputa sa cu sofiştii se va prelungi mult în epocă prin operele lui Platon şi Aristotel, care la rândul lor vor critica acest mod de gândire sofist. Nu era acceptată, în primul rând, predarea contra unei remuneraţii, iar, în al doilea rând, relativizarea tuturor conceptelor pe care le puneau în practică sofiştii. Era această atitudine o apărare a intereselor colectivităţii pe care le subminau ideile sofiştilor? Se pare că da, pentru că atât Socrate, cât şi urmaşii săi promovau ideile conform cărora era necesară o supunere absolută faţă de regulile cetăţii. Problema este totuşi discutabilă.

Strădania lui Socrate constă în a-i ajuta pe oameni să ajungă la adevăr, contrar susţinerilor sofiste, iar gândirea sa, direct sau indirect, este o încercare remarcabilă de a contracara relativismul acestora. În felul acesta Socrate se înscrie în tradiţie, cea care era trădată de către cei ce propagau relativismul contra adevărului. Fiind condamnat la moarte, prietenii îi propun evadarea, însă îi refuză, acest gest echivalând cu o supunere totală faţă de hotărârea cetăţii, chiar dacă aceasta era nedreaptă. Se observă deci că Socrate era tradiţionalist prin atitudinea sa faţă de regulile instituite în cetate. Apărând o astfel de atitudine, el îi va combate pe sofişti în numele adevărului, încercând să fundamenteze definiţia prin intermediul căreia se puteau gândi esenţele. Există ceva veşnic, iar surprinderea permanenţei în lucruri, ca şi în morală, trebuie să fie preocuparea de căpetenie a filosofiei.

Luând apărarea cetăţii în faţa individului, totuşi, Socrate, prin gândirea sa şi nu prin acţiune ostilă, a subminat, poate mai mult decât sofiştii, prioritatea absolută a acesteia în raport cu individul uman. Din acest punct de vedere se poate discuta despre individualismul socratic. Privit din acest unghi, Socrate se înscrie în linia sofistă, dar metoda sa este radical diferită. El caută adevărul, pe când sofiştii practică înşelăciunea. Astfel, Gorgias demonstra că „nefiinţa este", punând în evidenţă puterea cuvântului. Împotriva unei astfel de afirmaţii Platon, în *Sofistul*, afirma că „a judeca şi a da expresie celor ce nu sunt, aceasta înseamnă de fapt a se produce falsul în gândire şi în vorbire (...), iar dacă există falsul există şi înşelăciunea. Existând înşelăciunea, în chip necesar toate lucrurile se umplu de la bun început de imagini, de icoane şi de plăsmuiri".[2] Această concepţie a lui Platon provine de la Socrate, la care este vorba, după cum se vede, de o căutare a adevărului şi de înlăturarea înşelăciunii instituite de sofişti.

Individualismul socratic se întemeiază pe adevăr, pe *ausia*, care porneşte de la acel *„cunoaşte-te pe tine însuţi. Nimic prea mult"* înscris pe frontispiciul templului din *Delfi*. Această cunoaştere este individuală şi semnifică întoarcerea privirii din

[1] *Aristotel*, Politica, op. cit., p. 89.

[2] *Platon*, Sofistul, în Opere, vol. VI, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 374.

exterior spre interioritate, spre ceea ce întemeiază cu adevărat fiinţa umană. Această întoarcere a fiinţei umane spre ea însăşi este asimilată unui act moral. *Arete* semnifică adevărul individualităţii umane. Cunoaşterea de sine este, până la urmă, renunţare la egoism pentru a te descoperi într-un plan superior. Aceasta este semnificaţia afirmaţiei frecvente a lui Socrate cum că „singurul lucru pe care îl ştiu, este că nu ştiu nimic". Se poate spune că în cazul lui Socrate este vorba „nu atât de o punere în discuţie a cunoaşterii aparente pe care credem că o posedăm, ci de o punere în discuţie a noastră şi a valorilor ce ne guvernează propria noastră viaţă".[1] A te îndoi de tine însuţi este calea spre adevăr. Acest mod de a raţiona nu este o simplă cunoaştere ci un mod de a fi. „Adevărata problemă nu este deci de a şti un lucru sau altul, ci de a fi într-o manieră sau în alta."[2]

Ceea ce este demn de reţinut este că atât sofiştii, cât şi Socrate, prin metode diferite şi adeseori contradictorii, au revoluţionat gândirea greacă prin concentrarea atenţiei pe individualitatea umană. Gândirea lor este subversivă pentru cetatea acelor vremuri, dar concepţiile lor vor avea o bătaie lungă, ele producându-şi efectele până în zilele noastre, marcând dezvoltarea societăţii.

§3. Physis şi Nomos

Problematica contradicţiei dintre absolut şi relativ, adevărat şi fals se concentrează în secolul V î.Hr. pe clarificarea sensului a două noţiuni: cea de *Physis* şi cea de *Nomos* şi pe antiteza dintre ele. Cei doi termeni sunt cuvinte-cheie, ele ajungând „să fie considerate în mod obişnuit opuse şi reciproc exclusive: ceea ce exista «după *nomos*» nu era «după *physis*» şi viceversa".[3] *Physis* se poate traduce prin *natură*, iar *nomoi* semnifică ceva în care se crede, ceea ce presupune un subiect activ din care emană *nomosul*. „Prin urmare, oameni diferiţi aveau în mod firesc diferite *nomoi* (...)"[4] Separând *physisul* de *nomos* se separă naturalul de născocire, de artificial, în ultimă analiză, de fals.

Această separare se practica mai ales în sfera morală şi a politicului şi ea servea sofiştilor la negarea statutului absolut al legii şi al valorilor morale. Antiteza în această sferă viza în primul rând două probleme: „I. obiceiul bazat pe credinţe tradiţionale sau convenţionale cu privire la ceea ce este drept sau adevărat şi II. legi stabilite formal şi acceptate, care codifică obiceiul drept şi îl înalţă la rangul de normă obligatorie sprijinită de autoritatea statului".[5] Această punere în discuţie se extinde şi la zei, punându-se problema dacă aceştia există prin *physis* – sunt reali – sau doar prin *nomos* – prin convenţie; la state se pune problema dacă acestea există printr-o necesitate naturală sau prin convenţie; dacă sclavia este naturală sau ea este impusă de convenţii.

---

[1] *P. Hadot*, op. cit., p. 57.
[2] Ibidem, p. 57.
[3] *Guthrie*, op. cit., p. 51.
[4] Ibidem, p. 51.
[5] Ibidem, p. 52.

Toate aceste antiteze vizau, în ultimă instanță, relativitatea concepțiilor etice și au devenit fundamentale pentru discursul sofistic. Legea și principiile morale nu sunt absolute și nu provin de la divinitate, ci sunt impuse de om semenilor săi sau sunt alcătuite prin înțelegere. Cu alte cuvinte, în societate prevalează *nomos*-ul, această afirmație însă venind să combată tradiția care credea în valori morale perene și care subordona în totalitate individul cetății. Relativitatea preceptelor stabilește parametrii libertății individuale, ghidată, până la urmă, de avantaje și de interese. Este o perioadă în care își fac loc ideile hedoniste sau utilitariste. Legea este o creație umană și se poate schimba. O astfel de afirmație vine să clatine credința în proveniența divină a autorității de stat, ceea ce înseamnă că forma de guvernământ este la rândul său trecătoare. Efectele acceptării *nomos*-ului au fost deosebit de importante pentru că aceasta ducea la concepția conform căreia societatea, legea, statul au apărut ca urmare a înțelegerii dintre oameni.

Este uimitor faptul că toate aceste dezbateri pornesc de la o simplă întrebare, care, la prima vedere, poate părea chiar banală: poate fi virtutea învățată? Răspunsul la această întrebare îi separă pe filosofii sec. V î.Hr. Primii sunt adepții *physis*-ului, ceilalți ai *nomos*-ului. Unii sunt conservatori, acceptă tradiția și o susțin, ceilalți ignoră tradiția și acceptă legi noi în cetate. După primii, virtutea este un dar de la natură sau de la zei, pentru ceilalți, oricine poate deveni virtuos prin învățare. Pentru unii cetatea este totul, pentru ceilalți individul uman începe să-și facă apariția în antiteză cu cetatea, cu implicații dintre cele mai profunde, mai ales pe termen lung. Cei care sunt de partea *physis*-ului caută adevărul, ceilalți convenționalul bazat pe interes și care ține de *nomos*. Implicațiile privesc întreaga sferă a preocupărilor umane ontologico-epistemologice, dar ele își fac simțită prezența mai cu seamă în domeniul politic și juridic.

La aceste antiteze a dat naștere gândirea lui Protagoras. Gorgias nu este interesat de virtute, ci numai de arta convingerii, de retorică. În ambele situații însă adevărul este relativizat, iar vechile valori ale cetății sunt răsturnate.

§4. Gândirea politică și juridică

Pe sofiști nu regimul democratic îi preocupă în mod deosebit, ci politicul ca loc al discursului. Politicul este deci legat nemijlocit de *logos*. Democrația în sensul său politic presupune recunoașterea puterii cuvântului în dezbaterile publice. În secolul V î.Hr. se creează o antiteză ce face obiectul unor ample dezbateri, pentru că ea vizează concepții diferite cu privire la democrație și la fundamentele sale, cu privire la politic și juridic, pe de o parte, și etic, pe de altă parte. Platon, printre alții, susținea că legile bune trebuie făcute de oameni integri sau, altfel, ele nu vor avea o eficacitate etică. Pentru sofiști, în schimb, legea nu are nicio influență asupra naturii individului și nu este capabilă de a face din acesta un cetățean bun și corect. Legea nu are alt rol decât să facă posibilă viața în societate a indivizilor înainte de a fi cetățeni și să aducă interesele lor la un acord pur convențional. Calitatea lor etică nu are nicio importanță. Astfel, în această perioadă se produce o ruptură între etică și politică. Această ruptură este produsă chiar de Atena, campioana democrației antice, pentru că în susținerea tendințelor sale hegemonice politica de forță exclude normele morale. Noua orientare

duce la o schimbare radicală a atitudinilor umane, sistemul de valori fiind aproape în totalitate schimbat. Finalitatea existenţei politice şi umane este, de acum, puterea, ceea ce va duce la o părăsire a valorilor ce ţin de interioritatea fiinţei umane şi orientarea către binele exterior. Sofiştii, în spiritul lor relativist, vor crea o dihotomie între legea naturală şi cea aplicată în societate, aceasta din urmă fiind doar o convenţie artificială. „Relaţia sintetică ce definea virtutea umană tradiţională este acum reformulată în sensul dominării valorii intelectuale şi psihologice asupra celei etice. Este vorba, de fapt, de anti-valoarea intelectuală, în care *agathos* este definit de *akolasia* (nestăpânire), afectele dominând raţiunea, în vederea satisfacerii lor (ideal hedonistic), iar inteligenţa este pusă în slujba acestei satisfaceri, a dobândirii Plăcerii, considerată a fi adevăratul Bine universal".[1]

Socrate, în dialogurile lui Platon, tradiţionalist, va combate această orientare, încercând să găsească argumente pentru a arăta că retorica, cea practicată de sofişti, reprezintă în politică aparenţa. Prin persuasiune, retorica oferea sofistului modalitatea de a-şi impune punctul de vedere în adunările cetăţeneşti în materie de politică externă şi internă. Etalonul în politică nu mai este măsura, ci etalon devine *hibris*-ul, lipsa de măsură. De aici tendinţa de a supralicita individualitatea, care trebuie ca prin limbaj să acceadă la putere, neglijând eticul.

Atitudinea sofistă are însă rolul său în politică pentru că a contracarat caracterul holist, absolut al comunităţii, prioritatea sa ancestrală în raport cu individul: „importanţa istorică a sofiştilor o atestă, cum s-a putut atesta legitimitatea relativă a unei afirmări a individului în doctrinele lui Platon sau Aristotel, în cadrul, bineînţeles, unei comunităţi, şi unui drept al individului ca «excelenţă» şi nu ca egalitate juridică modernă".[2] În drept, sofiştii supun dezbaterii o problemă extrem de importantă: are dreptul un temei natural sau ceea ce este just prin natură poate fi just şi după legile pozitive, sau acestea din urmă nu sunt decât o justiţie prin convenienţă?

Această problemă are mai multe accepţii în funcţie de poziţia pe care o adoptă fiecare sofist în ceea ce priveşte antiteza *physis-nomos*. Pentru Protagoras „cumpătarea şi simţul dreptăţii sunt virtuţi necesare societăţii, care la rândul ei este necesară supravieţuirii omului, iar *nomoi* sunt liniile călăuzitoare stabilite de stat pentru a-i învăţa pe cetăţenii săi limitele în cadrul cărora se pot mişca fără să le ultragieze. Nici *nomos*-ul, nici virtuţile politice nu sunt de la natură, ba chiar o întoarcere la natură este ultimul lucru dorit."[3] Democrit susţinea, de asemenea, că legea creează avantaje pentru viaţa umană şi trebuie să i ne supunem. Conform lui Tucidide nevoia i-a obligat pe oameni să se adune pentru a supravieţui, iar viaţa în comun este imposibilă fără supunerea faţă de lege. Puterea legii şi a dreptăţii este hotărâtă de natură şi de Zeus. Recunoaştem aici o încercare de a identifica *nomos*-ul cu *physis*-ul prin invocarea originii divine a legilor.

După alţii, cum ar fi Thrasymachos, dreptatea nu este altceva decât folosul celui mai puternic. În acest sens, toate guvernările fac legi în propriul lor interes şi numesc acest lucru dreptate. După Hermocrates „cel mai puternic nu are a fi învinovăţit

---

[1] *A. Cizek*, Notă introductivă la Gorgias, în *Platon*, Opere, vol. III, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974, p. 280.

[2] *J.C. Billier, A. Maryioli*, op. cit., p. 49.

[3] *Guthrie*, op. cit., p. 60.

pentru că urmăreşte să conducă, iar acţiunea lui, pe de altă parte, nu are nimic care să ţină de moralitate. Să-i stăpâneşti pe ceilalţi nu este decât profitabil, iar pentru o putere conducătoare este periculos să-şi permită mila sau umanitarismul".[1] Legile, cu alte cuvinte, nu au nicio legătură cu natura, ci sunt apanajul statului. În politică, deci, ceea ce contează nu este să fii, ci să pari drept şi să acţionezi în propriul tău interes. Thrasymachos susţine că cel care legiferează fără greşeală în propriul său interes, nu intenţionează printr-o astfel de acţiune să intre în domeniul moralităţii. Eticul nu mai constituie o problemă în această perioadă de aceea unii autori afirmă că în secolul V î.Hr. suntem în prezenţa unui adevărat nihilism etic. Gorgias susţinea că „nu este natural ca aceluia puternic să i se opună cel slab, ci este în natura lucrurilor ca acela mai slab să fie dominat şi condus de cel puternic, pentru ca cel puternic să stăpânească, iar pentru ca cel slab să se supună".

Observând aceste câteva referiri la modul cum era percepută dreptatea se poate concluziona că nu conta pe ce poziţie se situau gânditorii din acea perioadă, pentru că în mod obişnuit majoritatea lor se uneau atunci când era vorba de etic, în sensul că atât susţinătorii *physis*-ului, cât şi cei ai *nomos*-ului combăteau atitudinea etică. Din punct de vedere al legiferării, aceasta avantaja pe cel ce deţinea puterea şi era manevrată în interesul său, iar conform naturii „înzestrarea şi dreptatea naturală hotărăsc că trăieşte corect acela care nu-şi stăvileşte dorinţele, ci le lasă să crească cât se poate de mult şi e capabil să le satisfacă pe deplin prin curajul şi simţul său practic. Opinia comună condamnă această libertate numai datorită ruşinii provocate de neputinţa lor de a face la fel."[2]

În ceea ce priveşte antiteza *physis-nomos*, unii le opun în mod diametral, având superioritate *physis* (natura). Este vorba de sofiştii Antiphor, Thrasymachos, Hippias, Callicles, socotiţi a fi sofişti naturalişti. Alţi sofişti ca Protagoras şi Critias, care celebrează forţa legii şi puterea de asociere a omului, susţin convenţionalismul. Ei susţin superioritatea *nomos*-ului contra *physis*-ului. Sunt şi situaţii când *nomos*-ul este socotit a fi o prelungire a *physis*-ului.

Cei care erau adepţii convenţionalismului legii sunt cei care gândesc în termenii contractului social. În acest sens, „a câştigat teren concepţia potrivit căreia legea nu este decât o instituţie omenească destinată să întâmpine necesităţile specifice şi nu are nimic permanent sau sacru. Această concepţie despre lege putea fi fie cu ordinea divină, fie cu ordinea naturală, fie cu ambele. Pentru a provoca această opoziţie, se spune de obicei că actul de legiferare este rezultatul unei înţelegeri sau a unui pact între membrii unei comunităţi care au pus cap la cap, au compus ori au căzut de acord asupra unor anumite articole".[3] Adeptul unei astfel de concepţii era Protagoras, el fiind, într-un fel, precursorul contractualiştilor de mai târziu din secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea. El, spre deosebire de alţi sofişti, susţinea că dreptatea este o virtute politică, şi este, în acelaşi timp un element esenţial al virtuţii umane, concretizată în respectul faţă de lege care a avut menirea de a ridica omul din starea de sălbăticie spre civilizaţie, virtute fără de care societatea nu ar putea exista. În dialogul lui Platon, *Protagoras*, acesta îi explică lui Socrate cum s-a ridicat omul din starea de

[1] Ibidem, p. 82.
[2] *Guthrie*, op. cit., p. 90.
[3] Ibidem, p. 114.

sălbăticie ajungând la civilizaţie. Cu toate că ei se adunau laolaltă ca să clădească cetăţi pentru a se apăra, totuşi între ei domnea dezordinea. Atunci Zeus temându-se să nu piară neamul omenesc, l-a trimis pe Hermes să aducă între oameni dreptatea şi ruşinea. Hermes l-a întrebat pe Zeus în ce fel să împartă dreptatea şi ruşinea. „Oare tot aşa cum au fost împărţite meşteşugurile să le împart şi pe acestea? Împărţeala meşteşugurilor a fost astfel: un om având meşteşugul vindecării satisface pe mai mulţi oameni; la fel şi ceilalţi meseriaşi. Să pun tot aşa şi dreptatea şi ruşinea în oameni sau să împart la toţi? La toţi, răspunse Zeus, şi toţi să aibă parte; căci nu ar putea fi cetăţi dacă numai câţiva ar avea parte de ele ca în cazul celorlalte meşteşuguri; şi pune lege din partea mea, că cel ce nu poate ţine hotarele ruşinii şi dreptăţii, să fie nimicit întocmai ca o boală a cetăţii".[1] Aceste afirmaţii vin să confirme că Protagoras vedea în virtute un element de coeziune al comunităţii. Acest element nu diferenţiază, ca în cazul meşteşugurilor, ci uneşte pentru că fiecare are parte de dreptate şi ruşine în mod egal. Relativismul lui Protagoras exprimat în maxima „omul e măsura tuturor lucrurilor", avantajează individualitatea, dar îi dă posibilitatea de a se uni cu celelalte individualităţi pe fondul comun al virtuţii. De aceea, în cazul acesta, asocierea prin pact între oameni nu numai că este posibilă, dar ea este chiar necesară. Aşa se face că în cazul lui Protagoras „acest relativism nu trebuie niciodată subestimat, cu toate că el trebuie să fie temperat de ideea că utilitatea impune câteva virtuţi mai ales în cetate. Protagoras se debarasează de fundamentele ontologice ale virtuţii, dar nu de virtutea ca atare.[2]

§5. Protagoras

Prieten al lui Pericle, el este cel mai celebru dintre sofişti, fiind autorul faimoasei maxime: „omul este măsura tuturor lucrurilor". S-a născut în Abdera, o cetate din îndepărtatul nord-est al Greciei. Anul naşterii este în jurul anului 490, acesta fiind cu 20 de ani mai în vârstă decât Socrate. A murit cam la vârsta de 70 de ani, după 40 de ani de practică a profesiei de sofist, cam prin anul 420. Se pare că a murit prin înec, în vremea naufragiului navei cu care a plecat din Atena, unde fusese condamnat la moarte pentru impietatea convingerilor sale cu privire la zei.

Protagoras este cel dintâi dintre sofiştii care educau tineretul pentru a îmbrăţişa o profesie sau pentru viaţa publică. Ideile lui sunt cunoscute mai ales din dialogurile lui Platon, pentru că nu s-a păstrat mai nimic din scrierile sofiştilor. Concepţia sa este prezentată în dialogul lui Platon care-i poartă numele. Sunt şi alte dialoguri platoniciene care fac referire la Protagoras, cum ar fi Memon, Hippias Maior, Theaitetos. S-a spus adeseori că sofiştii au provocat dezaprobare pentru ideile lor, pentru că ei sunt cunoscuţi din scrierile lui Platon, care era interesat să-i pună într-o lumină proastă. O astfel de afirmaţie nu stă în picioare pentru că se observă în dialogurile lui Platon un anumit respect pentru Protagoras, ceea ce nu se întâmplă atunci când pune în discuţie ideile altor sofişti, cum ar fi, spre exemplu, Gorgias.

---

[1] *Platon*, Protagoras, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974, p. 437.
[2] *J.C. Billier, A. Maryioli*, op. cit., p. 53.

În dialogul *Protagoras*, Platon prin graiul lui Socrate pune în evidență cât de gravă este discuția pe care o poartă cu privire la sofiști, pentru că în acest caz nu mai este vorba despre un bun oarecare, ci este vorba chiar despre sufletul omului. Socrate îl sfătuiește pe interlocutorul său să fie atent pe mâna cui își dă sufletul pentru că „cei care răspândesc diferite învățături prin cetăți, vânzându-le ca pe o marfă și făcând negustorie, laudă întotdeauna celui doritor să o ia, toate cele ce au de vânzare; dar adesea, o! bunule, nu știu nici ei ce e bun și ce e vătămător pentru suflet, din cele ce vând".[1] Socrate scoate în relief aici puterea pe care poate să o aibă *logos*-ul sub formă de cuvânt asupra sufletelor. El lansează acest avertisment pentru că știa că prin intermediul retoricii sofiștii puteau perverti sufletele, ceea ce putea fi foarte periculos. El îl avertizează pe interlocutor, pentru că nu știe în ce sens îi învață Protagoras pe tineri, și dacă nu cumva învățăturile acestuia dăunează sufletului.

La începutul pledoariei sale prin care încearcă să justifice profesia pe care o practică, Protagoras pune în evidență, la rândul său, faptul că arta limbajului poate fi periculoasă și ea poate atrage multe dușmănii din partea celor ce nu-i înțeleg menirea. Încă odată, se confirmă că a te folosi de *logos* este o alegere dintre cele mai serioase. De ce se face această atenționare la începutul dialogului? Pentru a se pune în evidență puterea *logos*-ului care poate duce la armonie, dar și la o serioasă dezbinare dacă nu este folosit așa cum trebuie. Protagoras se declară ca fiind sofist și cu toate că recunoaște că acest lucru este periculos, el susține că încă nu a pățit nimic. Însă așa cum se știe el a avut necazuri mai târziu pentru că a practicat arta *logos*-ului, ceea ce dovedește, încă o dată, că puterea *logos*-ului este dintre cele mai mari.

Protagoras, în dialogul ce-i poartă numele, susține că arta sa are menirea de a-i face pe oameni mai buni. „O! tinere, zice Protagoras, dacă vei sta în preajma mea, îți va fi dat încă din prima zi în care vom fi împreună să te întorci acasă mai bun decât erai, la fel și în ziua următoare; în fiecare zi vei înainta din mai bine către mai bine".[2] Din această afirmație a lui Protagoras se desprind două idei dintre cele mai importante. În primul rând se pune în evidență faptul că Protagoras avea ca obiectiv sădirea în suflete a virtuții prin tendința spre realizarea binelui. În al doilea rând, este vorba despre concepția sa evolutivă, prin credința că omul este o ființă perfectibilă. Această din urmă concepție vine în contradicție cu multe alte teorii din vremea sa, care susțineau că omul a involuat de la o stare de grație spre o stare tot mai mizeră, acest mod de a gândi aparținându-i lui Platon. Ideile lui Protagoras acordă încredere ființei umane considerând-o capabilă să se perfecționeze, mai ales în plan moral, cu consecințe benefice în plan politic și juridic.

Din perfectibilitatea ființei umane rezultă o altă idee, poate dintre cele mai semnificative, anume aceea că virtutea se poate învăța. Protagoras susține că el este priceput în știința politicii și că este în măsură să facă din oameni buni cetățeni. Socrate este sceptic și susține că virtutea nu se poate învăța și că aceasta este un dar de la natură. „Eu unul, susține Socrate, nu credeam că acest lucru se poate învăța, dar dacă tu o spui nu pot să nu te cred. De ce socotesc că acest lucru nu se poate învăța, nici nu poate fi transmis de către unii oameni altora, se cade s-o arăt."[3] Protagoras își

[1] *Platon*, Protagoras, op. cit., p. 428.
[2] Ibidem, p. 432.
[3] Ibidem, p. 434.

exprimă credinţa în puterea civilizatoare a cuvântului, pe când Socrate este reticent, poate pentru că o astfel de putere poate pune în discuţie obiceiurile ancestrale ale cetăţii. Socrate intuia bine acest pericol, iar el, ca şi Platon, erau tradiţionalişti.

În continuarea dialogului, Protagoras va pune în evidenţă puterea limbajului în crearea premiselor unei asocieri între oameni. Astfel se creează primele societăţi umane. Limbajul a dus la socializare, cu alte cuvinte socializarea este efectul unei convenţii obţinute prin intermediul artei limbajului. Impulsul iniţial este dat de zei dar apoi socializarea este rezultatul unui dat înnăscut dublat de posibilitatea de a învăţa. În cadrul societăţii constituite prin convenţie, trebuie să domine virtutea, adică logos-ul. De aceea se poate spune că Protagoras propunea construirea pe noi fundamente a unei etici centrate pe regulile care prezidează viaţa colectivă şi a cărei expresie este *legea*, ca realizare a logos-ului-cuvânt capabil să aducă în cetate armonia. Este evident că aici este vorba despre o transpunere în plan juridic şi politic a logos-ului. Este vorba despre o renunţare la logos-ul conceput ontologic, dar menţinut ca virtute politico-juridică capabilă să aducă armonia în colectivitate. Acordul sufletelor se realizează pe fondul comun al *logos*-ului. Puterea *logos*-ului este cu adevărat întemeietoare. Această putere va fi folosită în mod diferit de sofişti. „Pentru a fi persuadaţi de legi, grecii trebuiau să aibă conştiinţa forţei intrinseci a *logos*-ului şi a ideii de lege. Legea grecilor, este deci legea preţului promisiunii de a se supune legilor".[1] Protagoras va echivala *dreptul* sau *binele* cu *legitimul*, pe care îl va distinge de *avantajos*. Rolul sofistului este acela de a face oamenii mai buni, practicând ştiinţa cuvântului.

§6. Gorgias

Gorgias s-a născut spre anul 490, fiind contemporan cu Protagoras. Moare aproximativ un secol mai târziu. Este cunoscut prin dialogul lui Platon care îi poartă numele şi prin *Elogiul Elenei*, un excelent exerciţiu de retorică pentru a demonstra inocenţa soţiei lui Menelau. Partizan al panhelenismului, el a pronunţat un discurs la Olimpiadă în faţa Grecilor reuniţi pentru întrecerile olimpice. Practica sa retorică se sprijinea pe o filosofie realistă şi pe credinţa unui gen de opinie modelată prin intermediul artei oratorice. Practicând profesia de sofist, Gorgias a fost unul dintre cei ce au câştigat sume mari de bani.

Influenţa lui Gorgias a fost foarte mare. Pentru el nu există un adevăr cognoscibil, imuabil, noi fiind robii părerilor, iar adevărul este, pentru fiecare, lucrul în care este convins să creadă. A rămas celebru prin afirmaţia: „nimic nu este". Dacă o astfel de realitate ar exista, nu am putea să o cunoaştem, şi dacă presupunem că am putea, nu am putea niciodată să comunicăm ceea ce cunoaştem. Aceste afirmaţii aveau menirea să combată concepţia lui Parmenide, care gândea existenţa Fiinţei unice şi imuabile.

Spre deosebire de Protagoras, care în discursul său se baza pe o etică capabilă să aducă armonia în cetate, Gorgias refuza să fie numit dascăl al virtuţii, pentru că obiectivul său era „arta făuritoare a convingerii", indiferentă sau în contradicţie cu normele etice, dar care asigura succesul politic celor ce o practicau. În dialogul

[1] *J.C. Billier, A. Maryioli*, op. cit., p. 55.

Gorgias, Platon îl pune pe Gorgias în postura de a-şi justifica opţiunea pentru retorică, sau arta convingerii prin persuadarea auditoriului, şi a o defini. Prin retorică, afirmă Gorgias, se înţelege „A fi în stare să convingi prin discursuri pe judecători în tribunale, pe senatori în senat, în eclesia pe membrii eclesiei, precum şi în oricare altă adunare care ar fi o adunare cetăţenească. Datorită acestei puteri, sclav îţi va fi medicul, sclav îţi va fi pedotribul, iar comerciantul va vedea că agoniseşte nu pentru sine, ci pentru altul, pentru tine, care eşti în stare să vorbeşti şi să convingi mulţimile".[1] După ce dă această definiţie Gorgias este de acord cu Socrate „că retorica este făuritoarea convingerii şi că întreaga ei acţiune, esenţa ei, către aceasta tinde".[2] Replica lui Socrate constă în faptul că el demonstrează că retorica nu este o *techne* (artă) pentru că ea se axează pe credinţă lipsită de ştiinţă. Socrate îl sileşte pe Gorgias să recunoască existenţa ştiinţei şi, la antipolul său, credinţa lipsită de ştiinţă, aşa cum este retorica. „Se schiţează astfel postura esenţială a oratorului politic: el este necunoscătorul care urmăreşte să convingă pe alţi necunoscători asupra unor lucruri pe care nu le cunoaşte".[3]

Gorgias va susţine că vorbeşte „de convingerea tribunalelor şi a celorlalte adunări, asupra lucrurilor care sunt drepte şi nedrepte".[4] Această convingere, după el, se bazează pe credinţă şi nu pe ştiinţă. „Aşadar, retorica, va replica Socrate, după cum se vede, este făuritoarea convingerii întemeiată pe credinţă şi nu pe învăţătură, cu privire la lucrurile drepte şi nedrepte".[5] În felul acesta, Platon încearcă să demonstreze că retorica se bazează pe *aparent* şi nu pe *real*. Ca urmare, retorica este linguşire cu scopul de a-i câştiga pe oameni. Retorica este de fapt „simulacrul uneia dintre părţile politicii" este de părere Socrate.

Pentru a-şi susţine această idee, Socrate se foloseşte de relaţia celor două componente ale fiinţei umane, sufletul şi corpul, care determină proporţional artele care duc la cultivarea lor, „iar dublarea fiecăruia de către un simulacru-linguşire creează o nouă serie antistrofică: pentru artele trupului, perechea de simulacre *toaleta* şi *bucătăria*, opozabile gimnasticii şi medicinei, pentru artele spiritului, sofistica şi retorica, opozabile legislaţiei şi justiţiei".[6] Retorica este o îndeletnicire care tinde spre plăcere şi nu are în vedere binele, motiv pentru care ea situează omul în aparenţă, îndepărtându-l de legislaţie şi justiţie, singurele care sunt reale.

Pentru trup sunt bune gimnastica şi medicina, pe când bucătăria şi toaleta sunt înşelătoare, amăgind cu ajutorul formelor şi culorilor, ceea ce face ca oamenii să fie seduşi de o frumuseţe artificială. Se poate spune că „găteala este pentru gimnastică ceea ce este bucătăria pentru medicină; mai mult decât atât, că ce este găteala pentru gimnastică, este sofistica pentru legislaţie şi ce este bucătăria pentru medicină este

---

[1] *Platon*, Gorgias, în Platon, Opere, vol. I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974, p. 302.
[2] Ibidem, p. 302.
[3] *Al. Cizek*, op. cit., p. 282.
[4] *Platon*, Gorgias, op. cit., p. 304.
[5] Ibidem, p. 305.
[6] *Al. Cizek*, op. cit., p. 314.

retorica pentru justiţie".[1] Urmează că retorica „este pentru spirit corespondentul bucătăriei care se ocupă de trup", adică este înşelăciune bazată pe puterea de seducţie a cuvântului.

Justiţia, susţine Socrate, ca parte a politicii, se ocupă de însănătoşirea spiritelor, afirmaţie care vine în totală contradicţie cu ideile lui Gorgias, care încearcă să deturneze omul de la adevăratele valori, ea vine să îngrijească sufletele bolnave „restabilind echilibrul etic – intelectual dinăuntrul entităţii politice". Cei nedrepţi şi neînfrânaţi trebuie duşi la judecători aşa cum trebuie duşi la medici cei bolnavi la trup. Prin retorică acest echilibru este tulburat, astfel că toate lucrurile sunt amestecate fără noimă. A reda sănătatea sufletului înseamnă a aduce echilibrul în cetate. Acest lucru se face prin renunţarea la fericirea exterioară bazată pe exacerbarea afectelor şi adoptarea unei fericiri interioare care conduce către virtute. Pentru sofişti însă, virtutea nu mai are nimic de spus şi, de aceea, şi legislaţia şi justiţia devin aparente. Înţelepciunea este socotită drept prostie iar raţiunea este pusă în slujba afectelor. Aşa se face că în dialogul *Gorgias*, Callicles susţine că „În ce priveşte adevărul, pe care speri că îl cauţi, Socrate, iată cum stau lucrurile: viaţa de plăceri, nestăpânirea şi libertatea, dacă sunt încurajate, fac virtutea şi fericirea omului".[2]

În dialogul *Gorgias* se creează în mod clar ideea că atât Socrate, cât şi sofiştii încearcă să pună în valoare individul uman. Metoda însă este diferită: Socrate susţine adevărata individualitate prin practica virtuţii, ceilalţi prin exacerbarea afectelor. Socrate susţine că cea mai bună cale în viaţă este practicarea dreptăţii şi a celorlalte virtuţi, pe când ceilalţi îl combat afirmând că virtutea nu are nici o valoare.

Noi credem că în urma acestor dezbateri, pe fundalul cetăţii antice, ca entitate absolută, se profilează încet dar sigur o altă entitate, individul uman, cel care va reprezenta de acum înainte în întreaga istorie antiteza de nedepăşit pentru cetate. Dreptatea şi, până la urmă, dreptul se instituie cu adevărat având ca temei această antiteză.

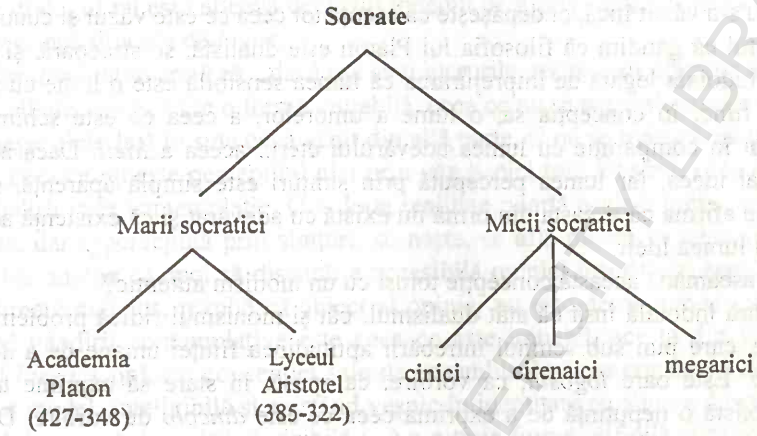
Secţiunea a 4-a. Platon

§1. Privire generală asupra filosofiei lui Platon

Cel mai vestit dintre elevii lui Socrate este Platon. Aşa cum fusese şi filosofia lui Socrate, mare parte din filosofia lui Platon este o reacţie la afirmaţiile sofiştilor. Astfel, conform lui Gorgias, realul nu poate fi cunoscut, iar dacă ar fi cunoscut cunoştinţele nu ar putea fi comunicate. Ceea ce a fost hotărâtor însă în viaţa lui Platon a fost întâlnirea cu Socrate, a cărui condamnare nedreaptă avea să-i marcheze viaţa şi gândirea.

[1] *Platon*, Gorgias, op. cit., p. 316.
[2] Ibidem, p. 350.

Pentru a vedea care era contextul istoric în care s-a dezvoltat gândirea platoniciană vom reda următoarea schemă[1]:



Socrate este oponentul concepţiei sofiste de sorginte individualistă şi subiectivistă. Sofiştii afirmau că fiecare om are un mod propriu de a vedea şi a cunoaşte lucrurile, de unde urma că nu poate exista o adevărată ştiinţă obiectivă şi universal valabilă, ci numai opinii individuale. Afirmaţia sofistului Protagoras, cum că omul este măsura tuturor lucrurilor, vine să confirme relativismul cunoaşterii. Cunoaşterea este simplă opinie ce aparţine fiecărui individ, aceasta neputând să se ridice la universalitate. Prin acest mod de a gândi, sofiştii relativizează cunoaşterea, astfel că, după ei, aceasta este simplă opinie şi, ca urmare, nu poate pretinde că poate surprinde adevărul absolut.

Această problematică a gnoseologiei s-a reflectat la sofişti în concepţia conform căreia nu există o justiţie absolută, astfel că „dreptul este, pentru ei, relativ, opinie schimbătoare, expresie a arbitrariului şi a forţei: just este «ceea ce foloseşte celui mai puternic»"[2].

Socrate va susţine şi el necesitatea afirmării individualităţii umane prin cunoaştere de sine. El va urma deviza din prescripţia delphică: „cunoaşte-te pe tine însuţi", dar la el este vorba despre o cunoaştere care îl va conduce către concluzii diferite faţă de cele ale sofiştilor. Conform concepţiei sale, trebuie să distingem între ceea ce ne oferă simţurile, în care se strecoară relativitatea datorată instabilităţii şi întâmplării subiective, şi ceea ce ne oferă raţiunea, care ne poartă spre adevărul bazat pe unitate conceptuală.

Ca elev al lui Socrate, Platon va accentua această distincţie, filosofia sa încadrându-se în rândul filosofiilor dualiste. „Numim dualistă – afirmă Simone Pétrement – aşa cum se obişnuieşte, orice filosofie sau religie care stabileşte două principii

[1] A se vedea *A. Graf*, Marile curente ale filosofiei antice, Ed. Institutul European, 1997, p. 10.

[2] *Del Vecchio*, Lecţii de filosofie juridică, Ed. Europa Nova, Bucureşti, p. 50.

distincte. Dacă, de exemplu, cineva vorbeşte despre *spirit* şi *materie* ca despre principii de maximă generalitate şi nu ajunge (sau nici nu-şi propune) să demonstreze că materia provine din spirit sau spiritul din materie, sistemul său este dualist"[1]. Dualismul duce, mai bine zis este întemeiat, pe credinţa în *transcendent*, „în necunoscutul care nu este numai ceea ce nu este cunoscut încă, în nevăzutul care nu este doar ceea ce nu s-a văzut încă, ci depăşeşte ca esenţă tot ceea ce este văzut şi cunoscut"[2].

În faptul că gândim că filosofia lui Platon este dualistă, se strecoară, şi pe bună dreptate, îndoiala legată de împrejurarea că lumea sensibilă este o lume cu adevărat reală, ea fiind, în concepţia sa, o lume a umbrelor, a ceea ce este schimbător şi neadevărat în comparaţie cu lumea adevărului etern, aceea a *Ideii*. Dacă adevărată este numai ideea, iar lumea percepută prin simţuri este simplă aparenţă, se poate foarte bine afirma că aceasta din urmă nu există cu adevărat şi că existenţă adevărată are numai lumea Ideii.

Nu se aseamănă această concepţie totuşi cu un monism autentic?

Este fără îndoială însă că atât dualismul, cât şi monismul ridică probleme insurmontabile, care pun sub semnul întrebării aptitudinea fiinţei umane de a accede la *metafizică*. Este oare *logosul*, ca vorbire, ca spusă, în stare să exprime transcendentul? Există o neputinţă de a exprima ceea ce este *dincolo* de vorbire. Dar acest *dincolo* nu este chiar în noi înşine? Atunci această neputinţă se poate gândi. De aceea, se poate gândi că transcendentul este imanent fiinţei umane. Aşa trebuie gândită filosofia lui Platon: ca o transcendenţă imanentă fiinţei umane, care nu poate fi exprimată decât în mod relativ, decât aproximată prin cuvinte. Datorită acestui mod de a gândi dialogurile platoniciene nu dau soluţii, ci mai degrabă pun probleme. Fiecare dialog platonic este un îndemn la depăşire de sine.

În dialogul *Cratylos*, referitor la nume, Platon afirmă că „trebuia căutat altceva decât numele şi care să ne facă să vedem, *fără ajutorul lor* (s.n.), care din cele două feluri de cuvinte e cel adevărat, arătându-se totodată în chip lămurit adevărul realităţilor"[3]. El ajunge la concluzia că nu de la lume trebuie să pornim pentru a cunoaşte lucrurile, ci de la lucrurile însele. Şi nici acest mod de a privi cunoaşterea nu poate să ne ducă la adevăr. De aceea Socrate, în *Cratylos*, va exprima clar această neputinţă de a accede la lucruri prin intermediul logosului. „Dar în ce chip trebuie să ne instruim şi să descoperim realităţile – zice el – este, poate, deasupra puterilor mele şi ale tale. Să ne mulţumim în schimb şi cu acesta: să recunoaştem că nu de la nume trebuie să pornim, ci că se cuvine să începem a învăţa şi a cerceta cu mult mai degrabă de la lucruri ele însele"[4].

Incapacitatea cuvintelor de a exprima lucrurile se observă din relativitatea cunoaşterii căreia îi dau naştere. Tot în Cratylos, Platon va afirma că nu este posibilă cunoaşterea decât acolo unde există ceva statornic, atât în lucruri, cât şi în cunoaşterea ca atare. Dacă totul ar curge, aşa cum afirmă Heraclit, cunoaşterea lucrurilor nu ar fi posibilă. Cu toate acestea Cratylos, către sfârşitul dialogului cu acelaşi nume, va

---

[1] *S. Pétrement*, Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la maniheeni, Ed. Symposion, 1996, p. 9.

[2] Ibidem, p. 11.

[3] *Platon*, Cratylos, în Opere, vol. II, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 328.

[4] Ibidem, p. 329.

pune sub semnul întrebării temeinicia celor afirmate mai înainte de Socrate. „Totuşi să ştii, Socrate – va susţine el – că nici în clipa aceasta nu sunt lipsit de râvna cercetării, dar tot gândindu-mă şi frământându-mă, lucrurile îmi par mai degrabă a sta aşa cum le spune Heraclit"[1]. Socrate nu se opune acestei afirmaţii lăsând dialogul cu privire la dreapta potrivire a numelor cu lucrurile, indecis. Dar acest mod de a concepe dialogul nu este altceva decât un îndemn de a privi dincolo de cuvinte şi, în ultimă instanţă, dincolo de *logos*.

În *Timaios* Platon arată că, „dacă aşa stau lucrurile, *trebuie să admitem* că există o primă realitate: ceea ce are o formă imuabilă, ceea ce nu se naşte şi nu moare, ceea ce nu primeşte niciodată în sine ceva venit din altă parte, şi nu se transformă nicicând în altceva, ceea ce nu este perceptibil nici prin văz şi nici prin alt simţ, ceea ce este dat doar gândirii spre contemplaţie. O a doua realitate poartă acelaşi nume; ea seamănă cu prima, dar e percepută prin simţuri, se naşte, se află mereu în mişcare, se naşte într-un loc anume ca apoi să dispară; e accesibilă opiniei însoţită cu senzaţia"[2]. Din cele afirmate mai sus, rezultă că obiect al opiniei nu este decât lumea sensibilă, iar obiect al gândirii contemplative este ceea ce este imuabil, acesta din urmă reprezentând *Ideea*. Conform concepţiei sale de ansamblu însă, se consideră că există „o formă ca model, inteligibilă şi existând veşnic în identitate cu sine; a doua, o copie a modelului, supusă devenirii şi vizibilă (...) o a treia formă, dificilă şi obscură (...) ea este receptacolul oricărei deveniri, fiind un fel de doică a ei"[3].

Receptacolul (*Chora*) pare să nu fie nici x, nici y, altădată pare să fie şi x şi y. În această formulare, x şi y reprezintă fie cuplul sensibil-inteligibil, vizibil-invizibil, model-copie, fie *mythos-logos*. *Chora* mai înseamnă însă şi loc. Acest cuvânt a dat mare bătaie de cap cercetătorilor, fiind un termen obscur, obscuritate recunoscută chiar de Platon. După părerea noastră, receptacolul este chiar inteligenţa umană capabilă să atingă înălţimea inteligibilului, în sensul său ontologic, dar să se adapteze şi la datul sensibil, fără însă a se confunda cu niciunul dintre aceştia. Inteligibilul de gândire nu poate fi acelaşi cu inteligibilul existent în afara acesteia, cu toate că există identitate între intelect şi inteligibil.

Sensibilul dat în senzaţie nu se confundă cu senzaţia însăşi, cu toate că indică aceeaşi realitate. Receptacolul este şi nu este de natură inteligibilă sau/şi sensibilă, este şi vizibil şi invizibil pentru că aşa este gândirea umană. De aceea ea este doică a devenirii. Devenirea există, dar creşte, se sporeşte pe sine prin gândire. În ton cu această concepţie, Heraclit va afirma înaintea lui Platon: „*Logos*-ul propriu sufletului; el se sporeşte pe sine însuşi"[4].

În strânsă legătură cu cele analizate foarte pe scurt mai sus este şi problema raportului dintre suflet şi corp. De fapt, această relaţie pare să se proiecteze asupra întregii concepţii filosofice platoniciene, pentru că inteligibilul şi sensibilul sunt realităţi ce trimit la raportul sufletului cu corpul. Afirmăm acest lucru pentru că orice filosofie pleacă, implicit, de la o reflecţie asupra omului ca atare. De la o astfel de reflecţie se formează un model ontologic şi gnoseologic care se extinde asupra întregii lumi.

---

[1] Ibidem, p. 331.

[2] *Platon*, Timaios, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, p. 167

[3] Ibidem, p. 163.

[4] Filosofia greacă până la Platon, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 365.

Concepţia lui Platon despre suflet (*psyche*) este puternic influenţată de viziunea sofiştior şi pytagoreieilor, conform căreia sufletul stă închis în trup ca într-un mormânt şi numai riturile de purificare îl pot scoate din peregrinările pământeşti. În dialogul *Phaidon* Platon demonstrează superioritatea sufletului în comparaţie cu trupul. Ceea ce urmăreşte şi demonstrează dialogul este legat de faptul că sufletul este nemuritor, din categoria celor trecătoare făcând parte trupul. Scopul filosofului este acela ca prin purificare să obţină separarea sufletului de trup, în aşa fel încât sufletul să rămână numai cu sine însuşi. Separarea totală a sufletului de corp are loc însă prin moarte. De aceea preocuparea filosofului pentru a-şi purifica sufletul prin separare de corp echivalează cu o pregătire pentru moarte. Pentru filosof nu mai există frica morţii pentru că el se pregăteşte toată viaţa pentru „trecerea în moarte şi starea care-i urmează"[1].

În această stare purificată sufletul gândeşte cel mai bine. Atunci lui „nu îi vine nicio tulburare nici de la auz, nici de la văz, nici de la suferinţă, nici de la vreo plăcere, de la nimic din toate acestea; când rămâne, atât cât este cu putinţă, singur el cu sine, când lasă trupul să îşi vadă de-ale sale şi când, atât cât este cu putinţă, se desface de orice legătură şi de *orice apropiere de el*, pentru a năzui către realitate"[2]. Realitatea pe care o vizează Platon prin purificarea sufletului este realitatea inteligibilităţii pure şi în final realitatea divină. „Atunci, va afirma Platon, nemaifiind legaţi de trup şi de nesăbuinţa lui, devenim puri, vom exista, putem să credem, printre realităţi şi ele pure şi vom putea cunoaşte prin noi înşine în întregime ceea ce e fără amestec, adică ceea ce, credem, e adevărul. Căci celui ce nu este pur nu-i e îngăduit să se atingă de ceea ce este"[3].

Din câte se observă, purificarea prin cunoaştere echivalează cu o stare existenţială. Cunoaşterea nu se referă numai la o anumită posibilitate de a reflecta lumea, ci la puterea de a deveni pur. Cunoaşterea pură este o stare existenţială simplă, fără amestec, imuabilă, care ne pune în contact cu o realitate identică existentă în afara noastră. La acest nivel existenţial, distincţia interior-exterior devine nesemnificativă.

Dintr-o cercetare atentă a filosofiei lui Platon ne dăm seama că relaţia sensibil-inteligibil, suflet-corp este subordonată unei realităţi de natură etică, cea care întruneşte în cel mai înalt grad caracterul inteligibilităţii şi al *Ideii*. În felul acesta, întreg demersul filosofic platonian se subordonează, putem spune, ideii de *Bine*. Chiar în dialogul *Phaidon*, unde este pusă în discuţie relaţia suflet-corp ca relaţie în care sufletul iese purificat prin cunoaştere, cheia de boltă este eticul, astfel că purificarea este, în ultimă instanţă, un act pus în slujba Binelui, este *ethos*. Faptul de a subordona sufletul trupului este cel mai mare rău; redând sufletului rolul conducător în această relaţie, realizăm cel mai mare bine. Purificarea despre care vorbeşte Platon în dialogurile sale duce în ultimă instanţă la *contemplare*. Aceasta însă nu poate fi obţinută prin simţuri, ci printr-o viziune înaltă a intelectului (*nous*). Contemplarea se obţine prin degajarea totală de datul sensibil, degajare a *nous*-ului de legăturile prin care este prins în lume. Ori, cum purificarea în sensul său absolut (adică degajarea totală de trup) nu se poate obţine decât prin moarte, filosofia, în sens

[1] *Platon*, Phaidon, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 60.
[2] Ibidem, p. 62.
[3] Ibidem, p. 64.

platonic, este pregătire pentru moarte. Nu trebuie înțeles că filosoful ajungea să moară filosofând, căci el, înfrângându-și pornirile trupești, era pregătit pentru moarte. În felul acesta, frica de moarte era înlăturată. Fuga de trup se obținea prin concentrarea intelectului în sine. „De aceea – afirma Anton Dumitriu – pentru Platon, întreg itinerariul adevăratului filosof, ca și în mistere, era o purificare, adică în fond «o desprindere», «o eliberare» de ceea ce este trecător și iluzoriu, altfel spus, de ceea ce este, cu un cuvânt modern, accidental. Însuși adevărul era o asemenea purificare, un fel de «curățire» de presiuni, iar cumpătarea, justiția, bărbăția și chiar înțelepciunea participau și ele la o astfel de curățire. Toate virtuțile erau deci privite ca practici purificatorii și toate ajutau la «deprinderea sufletului de a se concentra în sine», de a se separa, pe cât posibil, de iluzoriu și accidental"[1].

Nu încape îndoială că întregul demers al cunoașterii este subordonat unui ideal etic. Această stare este obținută prin intelect, atunci când acesta transcende *logos*-ul. „Așadar, pătrunderea intelectului în zona unde el însuși este cunoașterea, în care a ști este a fi, însemna o depășire a lui «a spune». Intelectul este dincolo de *logos* – rațiune și cuvânt (...)"[2]. În această zonă se poate afirma cu certitudine că a gândi și a fi sunt identice, iar omul care gândește atinge libertatea, absolutul, într-un cuvânt: divinul. De aceea, Epictet putea să afirme: „după *logos*-ul tău nu ești mai slab și nici mai mic decât zeii"[3].

Cunoașterea era, deci, un mod de a fi, singurul, de altfel, adevărat, iar adevărul era Binele și Frumosul. Totul era făcut în vederea unui scop, care era Binele și Frumosul. Toate celelalte lucruri sunt mijloace sau condiții pentru atingerea acestui scop. Realitatea este o ordine de valori, ea fiind identică cu ideea de Bine: „Admite – afirmă Platon – că această entitate, ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut și putința de a cunoaște pentru cunoscător este ideea Binelui. Gândește-te la ea ca fiind cauza cunoașterii și a adevărului, înțeles ca obiect al cunoașterii. Astfel, ambele, și cunoașterea și adevărul, sunt frumoase"[4]. Dar Platon va face o remarcă deosebit de importantă și anume că adevărul și frumosul nu pot egala înălțimea ideii Binelui, „rangul Binelui trebuie să fie vrednic de o cinste mai înaltă"[5]. Obiectelor supuse cunoașterii nu le vine din partea Binelui numai capacitatea de a fi cunoscute, ci și aceea de a fi, aceasta însă fiind de rang mai înalt decât ființa. „Atunci afirmă că obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și aceea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vârstă, rang și putere"[6].

Folosindu-se de mitul peșterii, Platon va demonstra că ridicarea omului la strălucirea Binelui trebuie realizată prin educație, aceasta având rolul „de a-l face să «vadă» pe cel ce are acest simț, dar nu a fost crescut cum trebuie și nici nu privește unde ar trebui"[7]. Dacă în om nu ar exista capacitatea de a accede la inteligibil,

---

[1] *A. Dumitriu*, Meléte thanátou, în vol. Eseuri, Ed. Eminescu, București, 1986, p. 396
[2] Ibidem, Theoría tou óntos, p. 416.
[3] *Epictet*, Convorbiri.
[4] *Platon*, Republica, în Opere V, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 308.
[5] Ibidem, p. 309.
[6] Ibidem, p. 309.
[7] Ibidem, p. 317.

educaţia nu ar fi posibilă. Această afirmaţie va fi susţinută de Platon cu ajutorul termenului de *reminiscenţă*. În dialogul *Menon*, el va demonstra că sclavul ignorant bine dirijat prin întrebări va ajunge de la sine să cunoască adevărul, ceea ce înseamnă că acesta are în el capacitatea de a cunoaşte, reacoperită însă de ceea ce este dat prin simţuri.

Efortul lui Platon de a demonstra supremaţia ideii de Bine este îndreptat spre aşezarea cetăţii în sfera acesteia prin educaţie (*paideea*). „Este, prin urmare, sarcina noastră, a celor ce durăm cetatea, să silim sufletele cele mai bune să ajungă la învăţătura pe care mai înainte am numit-o «supremă», anume să vadă Binele (...)"[1].

Pornind de la ideea Binelui, Platon va întemeia concepţia sa despre dreptate, justiţie şi frumos. Ideea de stat şi de drept va sta sub acest concept suprem al ideii Binelui.

§2. Concepţia despre drept şi stat

În dialogul *Republica*, Platon se întreabă „care ar fi acea învăţătură sortită să tragă sufletul dinspre devenire către ceea ce este"[2]. Această întrebare ne îndeamnă să gândim că Platon este împotriva devenirii sociale, schimbarea nefiind de ordinul a *ceea ce este*. Că Platon a gândit astfel rezultă şi dintr-o altă afirmaţie făcută în *Legile*: „în toate, cu excepţia răului, nu există nimic mai primejdios ca schimbarea"[3].

Pentru a contempla ceea ce este, este necesar ca sufletul locuitorilor cetăţii să fie atras spre ideea de *Bine*. Acest lucru îl determină conducătorul filosof, care în cetatea sa cultivă ştiinţa, aritmetica, geometria, astronomia, muzica şi, peste toate, dialectica. Aceasta din urmă întrece – în opinia lui Platon – cu mult celelalte ştiinţe. Ea trece peste postulate pentru a cunoaşte în mod direct principiile. În felul acesta, cel care conduce cetatea va ocoli ceea ce ţine de simpla opinie şi va apela la adevărata ştiinţă.

Platon, înainte de a trece la enumerarea formelor de guvernământ, va insista foarte mult pe educarea celor care vor conduce destinele cetăţii şi orientarea lor spre cunoaşterea adevărului ca premisă a realizării Binelui. Formele de guvernământ vor fi caracterizate în funcţie de disponibilitatea lor în raport cu Binele. „Dacă, supunându-i unei învăţături şi unui tratament atât de serioase, vom educa tinerii bine proporţionaţi şi cu spiritul bine proporţionat, atunci Dreptatea însăşi nu ne va putea reproşa ceva şi vom păstra neştirbite cetatea şi rânduirea ei"[4].

Prin educaţie se ajunge la practicarea filosofiei, iar conducătorul cetăţii trebuie să fie filosof, adică iubitor de înţelepciune. Pentru a ajunge conducător şi filosof, tânărul va fi supus la tot felul de teste care să demonstreze că acesta este în stare să se ridice la nivelul inteligibilului şi la nivelul principiului principiilor, Binele. În opinia filosofului, sunt necesari 20 de ani de studii şi experienţă pentru ca un tânăr să ajungă să conducă cetatea, aceasta întâmplându-se în jurul vârstei de 50 de ani, atunci când „înălţându-şi lumea sufletului către însuşi cel ce dă lumină tuturor, văzând Binele

---

[1] Ibidem, p. 318.
[2] Ibidem, p. 321.
[3] *Platon*, Legile, Ed. IRI, Bucureşti, 1995.
[4] *Platon*, Republica, op. cit., p. 340.

însuşi, folosindu-se de el ca de o pildă şi un model să orânduiască întru frumuseţe atât cetatea, cât şi pe cetăţeni"[1].

Educarea indivizilor umani are un mare rol în bunul mers al societăţii şi în organizarea de stat. Numai prin educaţie poate fi instaurată dreptatea în stat. Numai în felul acesta omul va alege acea formă de organizare a statului care îi va asigura în cel mai mare grad libertatea.

În dialogul său *Republica*, Platon va trece la formele de guvernământ abia după ce va lămuri bine locul individului în raportul său cu ceea ce este *real* şi îl va îndepărta de ceea ce este doar *aparent*.

Renumitul mit al peşterii, expus în *Republica*, nu are altă menire decât pe aceea de a arăta că omul trebuie învăţat să privească adevărul care este tot una cu binele. Pe aceste concepte trebuie înfăptuită organizarea statului.

În mitul peşterii, Platon ne arată că drumul spre adevăr şi bine este un drum anevoios şi chiar dureros. Învăţaţi să trăim în aparent, adevărul însuşi ni se prezintă ca fals şi, din cauza ignoranţei, putem fugi de el. Iată cum expune Platon acest mit: mai mulţi oameni se află într-o peşteră al cărei drum de intrare dă spre lumină. În această încăpere ei se regăsesc, încă din copilărie, cu picioarele şi grumazurile legate, astfel încât să stea locului şi să privească doar înainte, fără să poată să-şi rotească capetele din pricina legăturilor. Lumina le vine de sus şi de departe, de la un foc aprins înapoia lor; între foc şi oamenii legaţi, este un drum aşezat mai sus, de-a lungul căruia e zidit un mic perete. De-a lungul acestui perete trec nişte oameni. Oamenii din peşteră vor vedea umbrele acestora proiectate pe peretele din faţa lor, dar pe care le vor crede ca fiind realitatea, şi nu vor lua drept adevărată decât umbra lucrurilor. Dacă vreunul ar avea posibilitatea să-şi rotească capul şi să privească spre lumină ar resimţi tot felul de dureri, iar din pricina strălucirii focului n-ar putea privi acele obiecte ale căror umbre le văzuse mai înainte. Ce ar zice dacă cineva i-ar spune că cele văzute mai înainte erau deşertăciuni şi că acum se află mai aproape de ceea-ce-este şi că vede în conformitate cu adevărul? El s-ar afla în încurcătură şi ar putea crede că cele văzute mai înainte erau mai adevărate decât cele văzute acum. Şi dacă ar fi obligat să privească spre lumina însăşi, din cauza durerii pricinuite, ar fugi înapoi, întorcându-se la umbre, fugind de adevăr.

Ceea ce s-a expus până aici se bazează pe faptul că dacă omul este obligat să privească lumina, ceea ce echivalează cu o trecere prea bruscă de la umbre la strălucire, s-ar putea produce o orbire şi o îndepărtare de adevăr. Corect ar fi – afirmă Platon – ca această trecere să se facă treptat, fiind nevoie de obişnuinţă, prin educaţie răbdătoare. În felul acesta, omul va putea să urce spre lumina a ceea ce este şi sufletul său va atinge sfera inteligibilului prin contemplaţie; în „domeniul inteligibilului, mai presus de toate este ideea Binelui, că ea este anevoie de văzut, dar că, odată văzută, ea trebuie concepută ca fiind pricină pentru tot ce-i drept şi frumos"[2].

Pe acest ideal trebuie durată cetatea: „să silim sufletele cele mai bune să ajungă la învăţătura pe care noi înşine am numit-o «supremă», anume să vadă Binele şi să întreprindă acel urcuş"[3].

---

[1] Ibidem, p. 395.
[2] Ibidem, p. 316.
[3] Ibidem, p. 318.

În concepţia lui Platon, acest urcuş pot să-l realizeze filosofii şi ei trebuie să conducă în stat. Odată ajunşi sus, la lumina adevărului, filosofii trebuie să coboare la cei înlănţuiţi de umbre pentru a-i scoate la lumina adevărului. Înainte de fericirea individuală, omul trebuie să pună mai presus de toate coeziunea cetăţii.

Statul se va baza pe o astfel de educaţie care să sesizeze prin gândire dreptatea, frumosul şi binele. Bazându-se pe oameni cu caractere puternice statul va fi puternic şi va asigura fericirea tuturor, pentru că statul împrumută de la oameni caracterul acestora.

„Ştii, însă – spune Platon – că este necesar ca şi tipurile de oameni să fie tot atâtea câte sunt tipurile de constituţii? Ori, constituţiile, crezi tu, se nasc din stejar sau piatră şi nu din caracterele oamenilor, care, ca şi când s-ar înclina într-o anumită direcţie, trag după ele şi restul?"[1].

Abia în urma acestor afirmaţii ne dăm seama de ce acordă Platon atât de multă atenţie educaţiei, înainte de a trece la analiza formelor de guvernământ. Pentru ca un stat să fie drept şi deosebit trebuie ca cetăţenii săi să fie educaţi în spiritul dreptăţii, singurul care poate înălţa cetatea la ideea de Bine.

Formele de guvernământ sunt concepute de Platon în funcţie de caracterul celui care preia frâiele puterii. În funcţie de caracterele aflate în cetăţi, Platon distinge următoarele forme de guvernământ: timocraţia sau timarhia, constituţia amatoare de onoruri, în al doilea rând, oligarhia sau omul oligarhic în al treilea rând democraţia, cât şi omul democratic şi în al patrulea rând, tirania, cât şi sufletul tiranic. Schimbarea unui regim politic cu altul se datorează exceselor manifestate de către cei care preiau puterea.

Cum apare timocraţia? „Orice regim politic se modifică – afirmă Platon – pornind de la grupul ce are puterea, atunci când în interiorul acestuia apare o dezbinare". Timocraţia are ca principiu – spre deosebire de regimul în sânul căruia apare – înflăcărarea pusă pe dominaţie, dorinţa de a învinge şi gloria. Omul corespunzător acestei forme de guvernământ este trufaş, lipsit de cultură muzicală, iubind Muzele, dar fiind incapabil să se exprime. El disprețuieşte banii când este tânăr, dar pe măsură ce înaintează în vârstă devine tot mai avar şi este lipsit de virtute, pentru că este lipsit de raţiune. Acest tânăr timocrat este asemănător cu cetatea în care trăieşte.

Cum ajunge un tânăr să se îndepărteze de virtute? Platon explică acest fenomen prin intermediul exemplului pe care-l oferă viaţa tatălui tânărului în cadrul cetăţii. Tatăl acestuia, om modest, fuge de slujbe înalte, de judecăţi etc. Cu toate acestea, el nu se află printre cârmuitori. Cei ce, asemenea lui, îşi văd de treaba lor, în cetate sunt socotiţi neghiobi şi sunt ţinuţi la mică cinste, pe câtă vreme cei necinstiţi sunt copleşiţi de onoruri. Tânărul va fi tras în ambele părţi: pe de o parte, de exemplul tatălui său, exemplu de corectitudine şi cinste, pe de altă parte, de exemplul celor necinstiţi şi copleşiţi totuşi de onoruri. Într-o astfel de situaţie el va alege calea de mijloc, iubitor „de victorii şi înflăcărare şi iată-l devenind un bărbat mândru şi un preţuitor al gloriei"[2]. Acesta este tipul de om timocratic.

---

[1] Ibidem, p. 348.
[2] Ibidem, p. 355.

După timocrație, urmează regimul politic al oligarhiei. Orânduiala politică oligarhică este „cea unde magistraturile țin de venit, în care cei bogați cârmuiesc, iar săracul nu participă la putere”[1].

Cum se face trecerea de la timocrație la oligarhie? Când fiecare se îmbogățește, orânduirea timocratică este pusă în pericol. Ei atrag și legea de partea lor pentru a le apăra bogățiile și a le permite să le sporească. Mergând tot mai mult pe calea afacerilor, ajung să dispreţuiască virtutea, iar oamenii capabili și buni sunt din ce în ce mai puțin prețuiți. Din oameni iubitori de biruințe și cinstiți, ei devin iubitori de afaceri și bani. În acel moment ei vor face o lege prin care socotesc mărimea averii drept temei al regimului oligarhic.

În cetatea cu regim oligarhic, având ca fundament averea, societatea se scindează în bogați și săraci; ca urmare a acestei scindări apar cerșetorii iar acolo unde sunt cerșetori apar și hoții. Într-o astfel de situație liniștea în cetate este menținută prin forță. Oamenii cetății oligarhice au apărut din cauza „lipsei de educație, a proastei creșteri și a relei alcătuiri a regimului”[2].

Omul oligarhic este un om lipsit de educație. El va lăsa deoparte înflăcărarea și dorința de onoruri și va fi subjugat de goana după înavuțire. Este un om avar, făcând avere din orice. În fața oamenilor, el trece drept un om bun, cu toate că el nu crede că binele este preferabil răului. Un astfel de om este tot timpul dedublat, astfel că sufletul său nu este armonizat. De aceea el nu poate fi un virtuos. Platon nu prețuiește deci nici orânduirea oligarhică.

Trecerea de la oligarhie la *democrație* se produce din cauza lăcomiei magistraților. Ei vor profita de ceilalți și vor sărăci pe unii oameni de valoare. Aceștia, plini de ură, vor unelti împotriva celor ce posedă avuția lor, fiind dornici de funcții politice. În timp ce unii acumulează bogății, ceilalți, săraciți, acumulează ură. Fiind îmbuibați de bogății, vor deveni malefici și leneși. „Eu cred – afirmă Platon – că democrația apare atunci când săracii, biruind, îi ucid pe unii dintre cei bogați, pe alții îi alungă, restului îi dau prada egală în drepturi cetățenești ca și în demnități, și atunci, când, de obicei demnitățile se atribuie prin tragere la sorți”[3]. Democrația este o orânduire fără stăpân, plăcută, distribuind egalitatea tuturor cetățenilor. Omul democratic este omul care își orânduiește propriul fel de viață, acela care i-ar fi pe plac. Viața sa nu știe de ordine și necesitate, fiind pe plac zilnic celor dintâi plăceri. În felul acesta el cade în diverse vicii și se complace în acestea, crezându-se astfel liber. Această libertate excesivă va pregăti pieirea democrației și trecerea la *tiranie*. „Nesațul după libertate și neglijarea celorlalte preocupări preschimbă și această orânduire și o pregătesc să ceară tirania”[4]. Libertatea excesivă – va afirma Platon – pare că nu se schimbă în nimic altceva decât într-o slăbire excesivă atât în cazul individului, cât și al cetății. Într-o democrație anarhia se poate propaga cu repeziciune, cetățenii nemaiascultând nici de legile scrise, nici de cele cutumiare, din dorința de a nu avea un stăpân. Orice exces determină o schimbare în direcția unui exces contrar. Democrațiile sunt conduse de un președinte pus de popor, pe care îl sprijină și îi dă

[1] Ibidem, p. 355.
[2] Ibidem, p. 359.
[3] Ibidem, p. 364.
[4] Ibidem, p. 371.

puteri din ce în ce mai mari. Tiranul apare întotdeauna dintr-un astfel de preşedinte crescut de popor. El va limita tot mai mult libertăţile până ce întreg poporul va fi adus la robie. „Fugind poporul de fumul robiei oamenilor liberi, a căzut în focul despoţiei sclavilor; el a schimbat acea libertate prea mare şi rău venită, pe cea mai grea şi mai amară robie adusă de către robi"[1].

Tiranul nu este însă fericit, el fiind un sclav autentic, supus propriilor sale porniri şi sărac sufleteşte. El este plin de spaime de-a lungul întregii sale vieţi. De aceea, pentru individul uman ca şi pentru cetate, calea de urmat este cea a iubirii de învăţătură şi de înţelepciune. Această cale este calea regală. Există trei categorii de oameni: omul iubitor de înţelepciune, omul cel iubitor de biruinţe şi omul iubitor de câştig. Omul superior este cel iubitor de înţelepciune, pentru că acesta, pe lângă ştiinţa pe care o posedă, a trecut de-a lungul vieţii şi prin fazele care sunt dominante în celelalte două stări, dar le-a reprimat. Celelalte două categorii de oameni nu vor ajunge niciodată să posede înţelepciunea, cea care aduce cele mai mari bucurii pentru că îl apropie pe om de ceea-ce-este şi-l îndepărtează de aparenţă. Instalat în real, omul înţelept este bun. De aceea Platon va susţine că cetăţile trebuie conduse de filosofi. Ei posedă arta de a aduce binele în cetate şi de a înlătura pe cei răi, dând bună orânduire vieţii, frumuseţe şi virtute. Omul înţelept, filosoful, va fi cumpătat în tot ceea ce face şi la fel va fi şi cetatea pe care o conduce. Prin cumpătare se impune dreptatea iar cetatea va fi binecuvântată de zei.

Ca o concluzie la dialogul *Republica*, putem afirma că Platon a urmărit cu consecvenţă să demonstreze că o cetate este bună în măsura în care individul uman primeşte o educaţie corespunzătoare în domeniul exercitării virtuţii. Boala sufletească este mai rea decât cea trupească şi de la ea vin toate relele. Plăcerile trupeşti trebuie înfrânte prin cultivarea sufletului; trupul trebuie să fie condus de suflet. Şi cum cel care cultivă într-o mai mare măsură sufletul este filosoful, acesta trebuie să conducă în cetate. În felul acesta ignoranţa va fi alungată iar cetatea va fi condusă de raţiune, aşa cum sufletul conduce trupul. Importanţa educaţiei este covârşitoare în salvarea individului şi a cetăţii de la rău şi înălţarea sa la virtute. Şi cum dreptatea este o virtute, educaţia este fundamentul ei.

Platon va conchide: „Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăţi, ori cei ce sunt numiţi acum regi şi stăpâni nu vor filosofa autentic şi adecvat, şi dacă acestea două – puterea politică şi filosofia – n-ar ajunge să coincidă (...) nu va încăpea contenirea relelor pentru cetăţi şi pentru neamul omenesc (...)"[2].

Ceea ce descrie Platon în *Republica* este forma ideală de stat. O altă formă de stat este descrisă în lucrarea sa *Legile*. „Dacă în statul ideal nu-i nevoie de lege, căci legea este înscrisă în sufletul fiecăruia, va fi, însă, nevoie de o normă în acest al doilea stat, unde nu mai sunt filosofi desăvârşiţi la cârmă, şi va fi nevoie de o frână impersonală, egală pentru toţi, ca să stăvilească şi să împiedice abuzul, necumpătarea, violenţa şi nedreptatea la care, prin firea lor, cei chemaţi să conducă un întreg social sunt, din păcate, aşa de adesea înclinaţi"[3]. De aceea aici va domni legea.

---

[1] Ibidem, p. 381.

[2] Ibidem, p. 266.

[3] *Şt. Bezdechi*, Introducere la Legile de Platon, Ed. IRI, Bucureşti, 1995, p. 12.

Platon va face din problema naturii, originii şi finalităţii legii, problema centrală a dialogurilor sale politice. Conceptul de lege este fundamental pentru înţelegerea filosofiei sale. Realitatea stă la Platon sub un principiu unic, un principiu al principiilor: Unul, Binele. El guvernează lumea inteligibilităţii pure. Coerenţa şi armonia adevărurilor inteligibile este datorată transcendenţei principiului prim. „În calitate de principiu, Unitatea este legea însăşi a inteligibilului şi inteligenţa, intelectul, poate, la anumiţi oameni în mod deosebit dotaţi, să se ridice până la cunoaşterea acestei legi supreme pe care legile umane trebuie să o imite pentru a da lumii sensibile, reflex al lumii inteligibile, manifestare existenţială a esenţei, toată unitatea, coerenţa şi inteligibilitatea de care devenirea este capabilă."[1] Legile provin astfel de la om, dar nu oricum, ci ca un reflex al principiului. Ele sunt naturale într-un sens aparte, nu ca provenind din natură, ci ca fiind un reflex al inteligibilităţii în contingenţa lumii sociale. „Legislaţia îşi datorează legitimitatea originii sale, căci nu este omul cel care o spune, ci unitatea principială pe care o cunosc acei oameni foarte rari care sunt regii filosofi (....) Omul, oricât de dotat ar fi el, este tot timpul un intermediar, o trecere, el nu este niciodată fundament, niciodată creator."[2] Legea are astfel la bază raţiunea în sens de principiu a toate ordonator. Finalitatea ei nu poate fi decât virtutea în ordinea cetăţii posibile, descrisă în *Legile*, şi Binele, ca realitate nu doar morală, ci ontică, în statul ideal descris în *Republica*. Legile fac în lumea contingenţei ceea ce principiul Binelui face în lumea inteligibilităţii: unifică. De aceea la Platon unitatea cetăţii, dată de respectul absolut al unei legislaţii ce reflectă Binele, ca bine comun, este valoarea supremă. Consideraţiile unificatoare vor trece pe primul plan în raport cu cele ce afirmă individualitatea, dar aceasta nu înseamnă, ca la Hegel, de exemplu, afirmarea unui spirit obiectiv, scopul fiind în continuare bunăstarea individului, dar nu una materială, ci spirituală. Legile sunt la Platon transpunerea în termeni de comandament a ceea ce dialectica este în termeni de cunoaştere. Ele rezultă chiar din cunoaştere, fiind exclus din start orice arbitrariu, căci ele sunt reflexul etic al unităţii principiale care ordonează lumea multiplicităţii.[3]

Chiar şi în statul descris în *Legile,* suverană în cetate trebuie să fie raţiunea. Datorită acestui principiu, de cea mai mare importanţă în stat este educaţia şi, mai ales, instrucţia publică. Prin educaţie toate înclinaţiile şi impulsurile omului sunt dirijate spre ţelul urmărit de stat. Totul este reglementat, începând de la individ, continuând cu familia şi cu regulile de convieţuire în ansamblul lor.

Dacă legea este cea care comandă iar ea este întemeiată pe raţiune, Platon acordă întâietate sufletului în comparaţie cu trupul. De aceea va fi preţuită mai mult virtutea, care este hrana sufletului, faţă de frumos, care este întemeiat pe impulsiuni trupeşti.

O importanţă deosebită o acordă Platon celor care sunt bogaţi. Pentru a se evita convulsiile sociale ar fi înţelept ca cei bogaţi să accepte reforme, cum ar fi anularea datoriilor şi împărţirea pământurilor. El recomandă moderaţie în evitarea îmbogăţirii, pentru că de aici începe discordia în stat. Pentru a se evita îmbogăţirea, cea mai bună formă de guvernământ este aceea în care toate bunurile sunt comune. „Statul, guver-

[1] *J. Chanteur*, La loi chez Platon, în Archives de philosophie du droit, tome 25, 1980, p. 141.

[2] Ibidem, p. 143-144.

[3] Ibidem, p. 146.

nământul şi legile – zice Platon – ce trebuie socotite pe treapta cea mai de sus sunt acelea unde se realizează, cât mai strict, în toate părţile statului, vechiul proverb care zice, că, de fapt, toate bunurile să fie comune între amici. Oriunde va avea loc şi oricând va avea loc orânduiala ca femeile să fie comune, copii comuni, bunurile de orice fel comune, şi ca lumea să-şi dea toată osteneala cu putinţă a scoate din întocmirile vieţii până şi numele de proprietate ... într-un cuvânt oriunde legile vor năzui, din toată puterea lor, a face statul cât mai unitar posibil, se poate susţine că acolo s-a înfăptuit culmea virtuţii politice"[1].

Într-un astfel de stat, individul se va subordona necondiţionat legii, totul fiind dirijat, de la viaţa intimă până la cea mai înaltă relaţie politică. Această supremaţie a legii este întemeiată şi urmăreşte să se întemeieze pe conceptul de dreptate. De aceea, înşişi conducătorii vor fi supuşi unor canoane de virtute foarte severe. Numai într-un stat în care legea este autoritară, poate exista adevărata concordie socială. Şi cum discordia vine de la un amor propriu exagerat şi de la o îmbogăţire excesivă, Platon va gândi că egalitatea între membrii unui stat va duce la diminuarea acesteia. Autoritar fiind, statul lui Platon urmăreşte un ideal de dreptate socială.

Care au fost însă consecinţele istorice atunci când statul a devenit prea autoritar şi s-a amestecat în mod brutal în viaţa individului? Dacă legea este prea autoritară iar statul este mai presus de orice, cum rămâne atunci cu conceptul de moderaţie pe care îl susţine cu multă pasiune Platon în lucrările sale politice? Moderaţie numai pentru individ, nu şi pentru stat?

§3. Critica filozofiei lui Platon

Platon a încercat, cu tot harul cu care natura l-a înzestrat, să pună în concordanţă statul cu libertatea individuală. Este greu de judecat dacă el a reuşit să atingă acest deziderat. Putem accepta că el a reuşit să conceapă această concordanţă numai în măsura în care considerăm libertatea, aşa cum a fost gândită de mai multe ori în cursul istoriei, ca fiind necesitate înţeleasă. În statul conceput de Platon nu există libertate dacă individul nu înţelege că fericirea sa depinde de supunerea necondiţionată faţă de autoritate. Ne întrebăm, însă, aproape instinctual, dacă există libertate acolo unde există supunere, pentru că la Platon această supunere este aproape fanatică.

Suntem de acord cu Platon că omul virtuos este un om liber, dar numai în măsura în care virtutea îi vizează fiinţa sa individuală. Virtutea înseamnă împăcarea individului cu sine însuşi şi cu celălalt. Dar dacă omul este virtuos nu mai este nevoie de stat. Platon, însă, subordonează statului virtuţile individuale. Într-o astfel de situaţie, statul există pentru că oamenii nu sunt virtuoşi, singura virtute fiind întruchipată de către stat. Chiar Platon ne spune undeva, în dialogurile sale, că virtutea nu se poate învăţa. Ca urmare, oamenii vor fi permanent lipsiţi de virtute şi necesitatea statului va fi veşnică. Dacă nu se acceptă o astfel de explicaţie globală, din opera lui Platon rezultă că numai o parte din oameni sunt virtuoşi şi numai aceştia trebuie să conducă, ceilalţi rămânând într-o veşnică supunere. Într-o astfel de situaţie nu există libertate pentru oameni, ci numai pentru anumiţi oameni, aceia capabili să conducă.

[1] *Platon*, Legile, op. cit., p. 155.

Din această supunere necondiționată a individului față de autoritate, rezultă caracterul polițienesc al statului conceput de Platon. „Orice inițiativă, orice fantezie, orice încercare de a ieși din șablonul fixat este împiedicată din față. Se iau mai ales măsuri împotriva singularizării. Acest stat este mereu stăpânit de teama ca nu cumva individul să poată gândi pe cont propriu, să alunece afară din făgașul obișnuit"[1].

Statul, așa cum a fost gândit de Platon, nu are altă preocupare decât aceea de a se conserva pe sine, individul neînsemnând nimic. Punând în aplicare o poliție severă a moravurilor, statul poate fi gândit ca o uriașă școală de corecție, în care fiecare gest ieșit în afara canoanelor este pedepsit cu asprime.

Platon a fost împotriva acumulărilor de bogății individuale pentru că, considera el, bogăția duce la discordie în cetate. De aceea, el va concepe un egalitarism de natură comunistă. Cetatea trebuie să fie bogată pentru a le asigura tuturor fericirea. În plus, omul bogat nu mai poate fi supus ușor statului. Comunismul egalitarist propovăduit de Platon avea ca ultim țel subordonarea totală a individului față de stat. Acest comunism nu seamănă însă cu comunismul gândit de Marx pentru că Platon va menține deosebirea între castele sociale.

Prin susținerea ideii că statul este totul iar individul nu este nimic, Platon punea în practică idei speculative de genul „partea există în vederea întregului, iar nu întregul în vederea părții (...) tu ești creat de dragul întregului și nu întregul de dragul tău". Aplicate la domeniul social, aceste afirmații vin să consolideze subordonarea individului față de stat. Colectivismul, ca întreg, va fi superior individualismului. Așa cum am arătat, statul va dirija în amănunțime viața individului, acesta fiind controlat în orice clipă. „Principiul cel mai înalt din toate – afirmă Platon – este ca nimeni, fie el bărbat sau femeie, să nu fie niciodată fără un conducător și nici să nu fie deprins sufletul cuiva, să facă ceva din proprie inițiativă, fie că e lucru serios sau în joacă, ci, atât în vreme de război, cât și în vreme de pace să aibă ochii ațintiți, spre conducător, și să-l urmeze cu credință. Să asculte de el, chiar și în cele mai neînsemnate lucruri. Bunăoară, să se scoale, să se miște, să se spele ori să mănânce ... numai când i se poruncește. Într-un cuvânt să-și obișnuiască sufletul, printr-un îndelungat exercițiu, ca nici măcar să nu i se năzărească vreodată să acționeze de unul singur și să devină complet incapabil de așa ceva".

Un astfel de text îl face pe Popper să afirme: „Sunt cuvinte dure. Niciodată nu și-a rostit cineva mai răspicat ostilitatea față de individ. Iar această ură este adânc înrădăcinată în dualismul fundamental al filozofiei lui Platon; acesta ura individul și libertatea sa așa cum ura vanitatea experiențelor particulare, varietatea lumii schimbătoare a lumii sensibile. În sfera politicului, individul este pentru Platon întruchiparea răului"[2].

Statul platonician pare să fie un stat totalitar. Totuși, statul legal pe care Platon îl descrie în dialogul *Legile* este supus unor impulsiuni contrare, ce îl fac să oscileze între o anihilare a individualității, supusă unei reglementări amănunțite, ce îl subordonează pe individ diverselor structuri sociale, culminând cu statul, creând ceea ce mult mai târziu se va numi stat-providență, și o implicare a indivizilor în crearea tuturor structurilor politice, structuri controlabile și, deci, limitate, atât de cetățeni,

[1] *Șt. Bezdechi*, op. cit., p. 30.

[2] *K.R. Popper*, Societatea deschisă și dușmanii ei, vol. I, Vraja lui Platon, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 123.

cât şi între ele, în vederea impunerii legilor chiar guvernanţilor, creându-se astfel un stat ce seamănă mult cu cel care mai târziu se va numi stat de drept.

Până acum, am pus în valoare, pe urmele lui Popper, ale lui Windelband, Gomperz şi alţii, prima impulsiune, cea care tinde să facă din statul lui Platon un stat poliţienesc, o poliţie culturală, ce pare să anihileze orice iniţiativă particulară. Cea de-a doua tendinţă pare să scape celor mai mulţi comentatori sau aceştia acordă o pondere prea mică statului rezultat din ea.

Este adevărat că statul reglementează totul, că individul este constrâns de volumul excesiv al reglementării, dar, ca şi în statele democratice actuale, devenite toate state providenţă, aceste reglementări sunt legitimate de indivizii cărora li se aplică, acesta fiind rostul educaţiei ca bază a dreptului, al conceperii dreptăţii nu ca distribuire externă, ci ca transformare a celui nedrept în drept, ca şi al motivării necesităţii legii, printr-un preambul sau o expunere de motive, care să-i facă pe indivizi, aşa cum mai târziu atâtea filozofii au susţinut că trebuie, să înţeleagă faptul că libertatea rezultă doar din înţelegerea necesităţii. Reglementările sunt bazate pe un principiu dublu care le dă legitimitate: raţiunea, căci ele urmăresc realizarea principiului principiilor, Binele, prin cultivarea virtuţilor, şi asentimentul subiecţilor cărora reglementarea li se aplică. Legitimarea colectivă a regulilor juridice este dată de modul electiv de constituire a organelor statului, însoţit de o testare a capacităţii magistraţilor. Platon nu absolutizează votul şi alegerile, nici tragerea la sorţi, criteriul competenţei fiind esenţial pentru ocuparea funcţiilor în stat. Puterile magistraţilor, în sens larg, desigur, sunt apoi limitate, ei trebuind să se supună, cu mai multă stricteţe decât ceilalţi cetăţeni, legilor. Durata mandatului magistraţilor este limitată, căci puterea prea lung exercitată corupe. „Toţi judecătorii, toţi magistraţii, vor fi ţinuţi să dea socoteală de judecăţile lor şi de administraţia lor"[1]. Aşadar, principiile care fundamentează statul legal al lui Platon sunt cel al legitimităţii, al competenţei, al supunerii guvernanţilor faţă de un sistem normativ pe care nu-l pot decât cu greu modifica, al limitării puterii şi al responsabilităţii. Acest stat nu mai pare, privit din acest unghi totalitar, ci seamănă tot mai mult cu un stat de drept modern.

Statul de drept este un stat supus dreptului, unui drept ce-l constituie şi pe care nu-l poate modifica după bunul plac. Ori statul conceput de Platon este tocmai un astfel de stat. „Când cineva ar găsi că trebuie să li se aducă (legilor) oarecare modificări, arată Platon, ele se vor face numai după ce vor fi consultaţi toţi magistraţii şi poporul, după ce vor fi consultate toate oracolele zeilor şi numai dacă toate încuviinţează modificarea aceasta; altminteri nu se vor atinge de ele şi opoziţia unuia singur să fie îndeajuns spre a zădărnici inovaţia"[2]. Ca şi doctrina modernă a statului de drept, cea platoniciană este un „fetişism al regulii"[3], o încredere absolută în drept, singurul capabil să limiteze puterea politică, împiedicând întocmirea unei autorităţi prea puternice „care să nu fie temperată"[4], drept care trebuie, după Platon, să urmărească a păstra în stat „unirea, ştiinţa şi *libertatea*"[5].

---

[1] *Platon*, Legile, op. cit., p. 174.
[2] Ibidem, p. 185.
[3] *J. Chevallier*, L'Etat de droit, Revue du Droit publique, tome 104, p. 372.
[4] *Platon*, Legile, op. cit., p. 112.
[5] Ibidem, p. 112.

Ca şi în doctrina statului de drept, există în filosofia juridică a lui Platon o ierarhizare a legilor, ierarhizare făcută în raport cu finalitatea ultimă a normei şi nu în raport cu voinţa care se exprimă în ea. Legile au ca scop cultivarea şi chiar impunerea virtuţilor, iar acestea sunt la Platon ierarhizate, această ierarhie fiind arătată în mai multe locuri atât în *Republica*, cât şi în *Legile*. Normele de conduită nu trebuie decât să se conformeze ierarhiei valorice a virtuţilor, rezultând astfel un sistem juridic piramidal, în care norma superioară întemeiază şi îşi subordonează normele inferioare, căci legea nu trebuie niciodată „să dea unui bine inferior consideraţia pe care o merită un bine mai înalt"[1].

Pe de altă parte, tot ca în doctrina statului de drept, constrângerea trebuie să fie previzibilă, căci dreptul din cetatea lui Platon este unul public şi cunoscut de către toţi, iar guvernanţii se supun acestuia cu mai multă stricteţe decât cetăţenii de rând. Legile sunt însoţite de o expunere de motive care are rolul de a-i face pe cetăţeni să înţeleagă nu doar existenţa regulii, ci şi necesitatea ei. Ei prevăd şi justifică în felul acesta constrângerea venită din partea statului, care la rândul lui, este responsabil pentru aplicarea pe care o face normelor. Supuşi legilor, guvernanţii nu pot acţiona arbitrar, Platon realizând astfel un alt deziderat a ceea ce mai târziu se va numi stat de drept, şi anume eliminarea arbitrarului din procesul de executare a dreptului.

Dreptul faţă de care este subordonat statul conform doctrinei moderne a statului de drept, nu este un drept oarecare, ci unul impregnat de ideea de just şi, în ultimă instanţă, de moralitate. Tot astfel, la Platon efortul este de a construi o strategie globală, care vizează să moralizeze viaţa în comun şi viaţa fiecăruia, legile fiind astfel, pentru prima dată, apte să fie judecate din punct de vedere moral. Ele nu se sprijină doar pe voinţa care le edictează, ci şi pe consideraţii superioare ordinii juridice, pe o morală care vizează mai mult decât ordinea juridică, căci morala vizează ceea ce este cel mai mare bine, în timp ce legile vizează să împiedice ceea ce este cel mai mare rău. Legile lui Platon sunt astfel controlabile din punctul de vedere al conformităţii lor cu morala, trăsătură ce le limitează acţiunea şi le circumscrie caracterul obligatoriu.

Aşadar, statul lui Platon este o dictatură a legilor, dar a legilor ce educă, a unui drept legitim, perfect raţional, ce încearcă, poate în sensul anumitor totalitarisme moderne, cum este cel marxist, să facă prin drept un om nou, perfect raţional şi moral. Dar spre deosebire de acest totalitarism modern, dreptul educativ conceput de Platon nu este unul exclusiv constrângător, el este o seducţie, un drept ce convinge. Acest drept are „două mijloace de a face legile să fie respectate: convingerea şi forţa, iar legiuitorii totalitari utilizează întotdeauna „faţă de mulţimea ignorantă (...) numai pe cel de al doilea. Ei nu ştiu ce înseamnă a îndulci forţa cu convingerea; şi forţa este singurul resort ce-l pun în mişcare"[2]. Faţă de acest mijloc, Platon este reticent, el consideră că legea trebuie să convingă, să educe în vederea virtuţii, de unde şi necesitatea expunerii de motive[3]. Dreptul lui Platon nu reprezintă un instrument prin care „se face dreptate", ci un mijloc de a-l educa pe cel ce nu este drept pentru ca el

---

[1] A se vedea *L. Rossetti*, Elements d'une morale juridique dans les Lois de Platon, în Archives de philosophie de droit, tome 33, La philosophie du droit aujourd'hui, 1988, p. 233.

[2] Ibidem, p. 141.

[3] A se vedea *Platon*, Legile, op. cit., p. 141-142.

să înveţe dreptatea. Temă centrală în *Republica*, ideea este reluată în *Legile*. Iată ce spune Platon în primul dialog: „Desigur, cei răi, precum şi duşmanii trebuie vătămaţi."

„Dar oare când sunt vătămaţi, caii devin mai buni sau mai răi ?"– zice Socrate

„Mai răi."

„Mai răi sub raportul virtuţilor canine sau a celor cabaline?"

„Sub aspectul celor cabaline."

„Dar oare câinii, când sunt vătămaţi nu devin şi ei mai răi sub aspectul virtuţilor lor canine şi nu al celor cabaline?"

„Neapărat."

„Dar despre oameni, prietene, nu vom vorbi în felul acesta: că odată ce sunt vătămaţi, ei devin mai răi sub raportul virtuţilor omeneşti?"

„Ba da."

„Dar dreptatea nu este o virtute omenească ?"

„Neapărat şi aceasta."

„Atunci este necesar, dragul meu, ca oamenii vătămaţi să devină mai nedrepţi."

„Pare-se ..."

„Oare cei ce cunosc muzica pot, prin muzică, să-i facă pe alţii neştiutori de muzică?"

„Imposibil."

„Dar cei pricepuţi la cai, pot, cu ajutorul lor, să-i facă pe alţii neştiutori ai acestei arte?"

„Nu-i cu putinţă."

„Însă pot cei drepţi, cu ajutorul dreptăţii să-i facă pe alţii nedrepţi? În general, sunt în stare cei buni să-i facă pe alţii răi prin virtute?"

„Nu se poate."

„Nu este treaba căldurii să răcească, ci a contrariului ei!"

„Desigur."

„Nici a uscăciunii să ude, ci a contrariului."

„Absolut."

„Nici a binelui să vatăme, ci a contrariului său."

„Zice-se."

„Dar omul drept este şi bun."

„Fireşte."

„Atunci, Polemarchos, nu este treaba omului drept să vatăme nici pe prieten, nici pe orice altcineva, ci e treaba contrariului său – a omului nedrept!"

„Mi se pare că ai întru-totul dreptate, Socrate!" – exclamă el.

„Aşadar, dacă cineva afirmă că este drept să-i dai fiecăruia ceea ce-i datorezi, şi prin aceasta înţelege că omul drept datorează duşmanilor vătămare şi prietenilor folos, nu s-ar putea zice că cel ce grăieşte astfel ar fi înţelept, de vreme ce nu a spus adevărul. Căci, nicăieri nu ne-a apărut că vătămând pe cineva s-ar face ceva drept."[1].

Dimpotrivă, dreptatea, după Platon, înseamnă a-l face pe cel nedrept drept prin virtute. Există o unitate a gândirii lui Platon în cele două dialoguri ce privesc dreptatea, statul şi legile, o unitate ce provine dintr-o concepţie filozofică generală, foarte

[1] *Platon*, Republica, op. cit., p. 92-93.

bine construită, articulată. Ambele forme de stat se bazează pe educație. În ambele dreptatea rezultă din cunoaștere, din cunoașterea de sine și de lume. Ambele presupun același raport între sensibil și inteligibil, între suflet și corp, între sincronie și diacronie și subordonarea tuturor față de Bine, ca realitate supremă a principiului, ethosul fiind astfel scopul întregii organizări statale, al legilor, al individului, al cunoașterii. Cu toate diferențele ce rezultă în mod necesar între un stat ideal, un model imuabil, situat la nivelul Ideii și un stat supus contingențelor, cele două se bazează în ultimă instanță pe aceleași principii.

Secțiunea a 5-a. Aristotel

§1. Privire generală asupra filosofiei lui Aristotel

Aristotel s-a născut în Stagira, o localitate tracă, colonie greacă. Deși originar din Tracia, el a fost grec după naștere. Această colonie elenă a ajuns între timp sub dominația lui Filip al Macedoniei. Aristotel s-a născut în anul 1 al olimpiadei a 99-a (384 î.Hr.), fiind cu 46 de ani mai tânăr decât Platon și s-a născut cu 16 ani după moartea lui Socrate (anul 400 î.Hr.). Tatăl său a fost medicul lui Amyntas, regele Macedoniei, tatăl lui Filip.[1] După ce au murit părinții săi, Aristotel a fost crescut de ruda sa, Boxenos. La vârsta de 17 ani a venit la Atena, unde a rămas 20 de ani în societatea lui Platon, unde a cunoscut filosofia acestuia. După moartea lui Platon, Aristotel a părăsit Atena, trăind câțiva ani la curtea lui Hermias, tiranul din Atarnea. Hermias a fost luat prizonier de către perși care l-au răstignit. Aristotel, din teamă de represalii, s-a retras la Mitilene. De aici a fost chemat de Filip al Macedoniei pentru a se ocupa de educația fiului său Alexandru, în etate de 15 ani.[2] A condus Lyklion timp de 13 ani.

Așa cum afirmă și Hegel, dacă ar merita cineva să fie numiți dascăli ai neamului omenesc, aceia ar fi Platon și Aristotel.

Pentru a cunoaște în profunzime gândirea lui Aristotel trebuie început cu studiul operei sale fundamentale, *Metafizica*. În această operă, de o tulburătoare înălțare în domeniul speculativului, Aristotel încearcă să răspundă la întrebarea: *Ce este ființa*? „Deoarece noi trăim sub semnul gândirii aristotelice asupra ființei – fie măcar pentru faptul că ea se reflectă în gramatica de inspirație aristotelică prin intermediul căreia gândim și vorbim – nu mai sesizăm cât de surprinzătoare era, și va fi poate întotdeauna, întrebarea: *Ce este ființa*? (...) Problema ființei este cea mai problematică dintre probleme, nu numai în sensul că ea nu va fi probabil niciodată lămurită în întregime, ci și în sensul că deja constituie o problemă să aflăm de ce ne punem această problemă."[3]

Opera de tinerețe a lui Aristotel este marcată de gândirea platoniciană. Treptat însă, filosoful din Stagira se va desprinde de aceasta, propunând o viziune proprie

---

[1] *Diogenes Laertios*, op. cit., p. 257.

[2] *G.W.F. Hegel*, Prelegeri de istorie a filosofie, vol. I, Ed. Academiei R.P.R., București, 1963, p. 564.

[3] *P. Aubenque*, Problema ființei la Aristotel, Ed. Teora, București, 1998, p. 27.

despre lume, care în mare măsură vine în contradicţie cu gândirea lui Platon. De fapt, *Metafizica*, şi nu numai, este plină de remarci antiplatoniciene, mai ales cu privire la concepţia despre *Idee*. După cum este bine cunoscut, Platon a separat lumea ideilor de lumea lucrurilor sensibile. Datorită acestui fapt, el a întâmpinat dificultăţi serioase în ceea ce priveşte rezolvarea contactului dintre cele două lumi. Ideile sunt modele imobile şi veşnice şi sunt singurele despre care se poate afirma că au cu adevărat realitate. Lumea lucrurilor sensibile, trecătoare, nu face altceva decât să imite, şi aceasta într-un mod imperfect, lumea ideilor. Prin imitare, lumea sensibilă *participă* la lumea ideilor, dar niciodată nu va atinge perfecţiunea acestora. Ea este ca o umbră, fără realitate proprie, nu există prin sine, ci doar prin participare la lumea ideilor. Un exemplu poate fi lămuritor despre cum gândea Platon: Ideea de frumos, există prin sine, ea este eternă. Toate lucrurile sensibile pe care le numim frumoase nu imită decât în mod imperfect ideea de frumos. Ele au ca model această idee dar nu vor fi niciodată frumoase prin ele însele. În plus, frumosul sensibil este trecător: ceea ce este frumos astăzi, poate deveni urât într-o altă perioadă. Prin acest fel de a pune problema, Platon separă esenţa de lucruri.

Aristotel face o corectură esenţială acestei concepţii (o corectură de natură să-l opună lui Platon). El afirmă că esenţa este în lucruri, că ea nu este de natură transcedentală. Lucrurile astfel capătă importanţă prin însăşi individualitatea lor. Acest mod de a gândi îi opune pe cei doi mari gânditori în ceea ce priveşte concepţia lor despre politică. Aşa cum afirmă Hegel „pentru Platon, ceea ce importă era republica lui, idealul unui stat, individul Dionisiu era numai un mijloc; el a intrat în relaţii cu un subiect prin intermediul căruia urma să fie înfăptuit un ideal, individul ca atare fiind pentru el indiferent. Dimpotrivă, la Aristotel nu există o astfel de intenţie; el a avut în faţa sa numai individul singular, şi-a pus ca ţintă să-l educe, să-i formeze individualitatea."[1] Exemplul cel mai clar în acest sens este Alexandru, la a cărui educare a participat în mod decisiv Aristotel. Sunt două modele de gândire cu semnificaţii adânci în domeniul politicului. Transcendenţa ideii în raport cu lucrurile se transpune în transcendenţa statului în raport cu individul uman, omul fiind mijlocul trecător care ajută la afirmarea ideii veşnice şi imuabile a statului. Iminenţa esenţei la Aristotel are drept rezultat îndreptarea atenţiei spre individul uman care devine scop şi nu mijloc. Alexandru, ca individ, poartă în sine esenţa ca universalitate pură.

Dar să revenim la *Metafizica*, a cărei întrebare tulburătoare continuă să incite spiritele: *Ce este fiinţa*? Metafizica, deci, studiază problematica *Fiinţei*, nu a fiinţelor în multiplicitatea lor, ci pe aceea a *fiinţei ca fiinţă*. Aristotel nu-şi numeşte opera fundamentală Metafizica, ci filosofie primă, ştiinţă a fiinţei ca fiinţă. Această ştiinţă mai poate fi numită şi ştiinţa cauzelor prime sau a principiilor: „metafizica fiind cea mai îndepărtată de concretul senzorial şi fiind o ştiinţă nu a faptelor, ci a cauzelor faptelor."[2] Aceste principii există în lucruri, dar pot fi separate de acestea prin gândire? Conform lui Aristotel „trăsătura comună a tuturor acestor principii este că ele constituie primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naştere sau este

[1] *Hegel*, op. cit., p. 566.

[2] *D. Bădărău*, Studiu introductiv la Metafizica, Ed. Academiei R.P.R., Bucureşti, 1965, p. 13.

cunoscut."[1] Conform acestei definiții, principiul este o dată cu lucrurile, el se constituie în esență a acestora. Întrebarea care se pune însă este aceea dacă există ceva care să fie complet separat de lumea sensibilă. Răspunsul lui Aristotel este afirmativ: „că există prin urmare, o substanță veșnică, nemișcată și despărțită de cele sensibile reiese limpede din cele spuse mai sus. S-a dovedit, de asemenea, că această substanță nu poate să aibă întindere, nici părți, și nu se poate divide."[2]

Țelul *Metafizicii* este acela de a surprinde această substanță în puritatea sa. Aristotel consideră că aceasta este *Binele absolut* care nu este altceva decât *Gândirea care se gândește pe sine*. „Gândirea în sine are ca obiect cel mai mare bine în sine, iar Gândirea cea mai pură are ca obiect Binele cel mai pur. Astfel, gândirea se gândește pe sine însăși prin participarea la inteligibil, căci ea însăși devine inteligibilă".[3]

Conform concepției din *Metafizică*, înălțarea la gândirea care se gândește pe sine nu ține de o cunoaștere obișnuită, ci este un act pur contemplativ care îl poate înălța pe om în sfera divinului, ceea ce aduce cea mai mare fericire. De fapt, scopul *Metafizicii*, dincolo de întregul său sens speculativ, este acela al fericirii. Afirmațiile lui Aristotel sunt fără echivoc: fericirea se poate atinge prin contemplație, singura care ne apropie de divin. Pornind de la ideea de contemplație se poate spune că *Metafizica* este știință a științelor, ceea ce echivalează cu a spune că ea este dincolo de orice știință particulară. Rămânând la speculația metafizică, dincolo de ontologic pe care totuși îl intermediază, *Metafizica* este teologie. Ea încearcă să surprindă fericirea care are ca temei descoperirea divinului prin contemplație. De aceea, Aristotel va susține „că elementul divin pe care pare să-l cuprindă intelectul aparține mai degrabă Primul Mișcător nemișcat, iar actul de contemplare este cea mai mare și cea mai pură fericire. Dacă divinitatea are parte de această fericire veșnică, iar noi doar din când în când, lucrul e minunat".[4]

Măreția inteligenței divine constă în aceea că ea nu gândește altceva, ci ea se gândește veșnic pe sine însăși. Dacă ar gândi altceva ea ar fi dependentă de acesta și atunci nu ar mai avea rangul de Substanță supremă. „De unde reiese că inteligența divină, dacă într-adevăr este supremul lucru, se gândește pe sine însăși și Gândirea ei este o gândire a gândirii".[5] Aristotel va demonstra în *Metafizică* faptul că inteligența divină în contemplarea de sine însăși deține rangul suprem. Dacă s-ar îndrepta spre altceva în afara sa, ea s-ar degrada și nu ar mai putea fi numită supremă.

De aceea, divinul nu poate fi atins decât printr-o gândire care este aptă să se contemple pe sine în sine însăși. Trebuie reținut faptul că în ordinea celor divine inteligența divină este principiu al principiilor, despărțit de lumea celor sensibile, dar pe care le influențează totuși fără a interveni. „De un astfel de principiu atârnă Cerul și natura. Viața lui contemplativă e cea mai minunată ce se poate închipui, dar nouă ni-s hărăzite doar puține clipe de acest fel".[6] Conform lui Dan Bădărău „principiul

---

[1] *Aristotel*, Metafizica, Ed. Academiei R.P.R., București, 1965, p. 161.
[2] Ibidem, p. 387.
[3] Ibidem, p. 386.
[4] Ibidem, p. 387.
[5] Ibidem, p. 393.
[6] Ibidem, p. 386.

prim este viaţa, formă pură şi act pur. El nu posedă viaţa, ci *este* viaţa însăşi, *viaţa contemplativă*, pe care noi o cunoaştem decât în rare clipe".[1]

Cum pot fi obţinute aceste rare clipe? Aristotel va susţine că viaţa contemplativă va fi obţinută cu ajutorul *intelectului activ*. În ordine umană, intelectul activ joacă rolul de principiu al principiului. Având caracteristicile inteligenţei divine, se poate spune că intelectul activ, deşi în om, este de origine divină.

Despre intelectul activ, Aristotel tratează în lucrarea sa *De anima*. Conform acestui tratat, există două feluri de intelect: unul pasiv care devine toate, şi altul activ prin care se îndeplinesc toate. Acest din urmă intelect „este separat, neafectabil şi neamestecat, fiind prin natura sa act, activitate reală". Cu privire la acest intelect Aristotel afirmă în continuare: „separat fiind el este numai ceea ce în realitate este şi numai ca atare este el nemuritor şi veşnic. Noi nu avem memorie cu intelectul activ deoarece el este neafectabil".[2]

Înălţarea la intelectul activ care există în noi echivalează cu înălţarea la divin, aceasta fiind starea contemplativă. Ea însă nu mai este cunoaştere. În opinia lui Gheorghe Vlăduţescu „intelectul activ aristotelic este mai înaintea conştiinţei, fiind condiţie a ei"[3]. De aceea, *Metafizica* este dincolo de ştiinţele particulare care se ocupă cu ceea ce cade sub simţuri şi apelează la intelectul pasiv, afectabil, pentru a cunoaşte. Intelectul activ este ceea ce se contemplă în sine şi prin sine – divinul, cel care nu primeşte nimic din afară pentru că în sine el este totul, pe când cel pasiv cunoaşte prin afectarea sa de către lumea sensibilă situată în afara sa. În concepţia lui Aristotel *Metafizica* este cartea înţelepciunii supreme, ea este o *Sophia*.

În Etica Nicomahică Aristotel susţine că „este evident că cea mai desăvârşită dintre formele de cunoaştere trebuie să fie înţelepciunea speculativă, «adică filosofia». În consecinţă, filosoful trebuie nu numai să cunoască concluziile ce decurg din principii, ci să posede adevărul asupra principiilor însele. Se poate spune astfel că filosofia este intuiţie".[4] Asupra textelor din *Etica Nihomatică* vom mai reveni când vom discuta despre concepţia lui Aristotel cu privire la stat.

Ceea ce trebuie reţinut este faptul că Aristotel are o concepţie unitară care răzbate în întreaga sa operă şi anume că dincolo de cunoaşterea obişnuită există o cunoaştere de rang superior, contemplativă, obţinută prin intelectul activ, numită intuitiv intelectuală, singura care duce la înţelepciune. Odată atinsă, „înţelepciunea ridică omul la divin. Ea este o activitate teoretică care are menirea de a ne scoate din activitatea practică ca atare. De aceea, înţelepciunea este o *theoria*. *Sophia* este o *Theoria*, iar aceasta din urmă are drept scop ridicarea omului în atemporal, este marea trecere de trecere".[5]

Trebuie remarcat faptul că atunci când devine cu adevărat contemplativ, Aristotel nu mai vorbeşte de *universal*. De aici se poate trage concluzia că termenul de universal are limite în aplicarea sa în opera aristotelică. El este folosit numai atunci când este vorba despre logică şi despre posibilitatea folosirii ei în cunoaşterea

---

[1] *D. Bădărău*, în note la Metafizica, p. 386.

[2] *Aristotel*, Despre suflet, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 93.

[3] *Gh. Vlăduţescu*, Modernitatea ontologiei aristotelice, IFU, Cluj-Napoca, 1983, p. 218.

[4] *Aristotel*, Etica Nicomahică, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 140.

[5] Cu privire la semnificaţia termenului theoria, a se vedea *Gh. Dănişor*, Metafizica devenirii, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 91 şi următoarele.

particulară şi ştiinţifică obişnuită. Dacă studiem cu atenţie cele două lucrări speculative fundamentale, *Despre suflet* şi *Metafizica*, vom observa că atunci când Aristotel vorbeşte despre intelectul activ şi despre inteligenţa divină, termenul de universal nu apare niciodată. Acest lucru nu este întâmplător: la acest nivel logicul nu mai poate fi de folos. Înţelepciunea filosofică este dincolo de universal, ea este deci dincolo de inteligibil, acolo unde nu mai poate fi vorba de adevăr şi fals, ci numai de ceea-ce-este.

Intelectul activ, aşa cum reiese din *De anima,* este fără de memorie: „noi nu avem memorie cu intelectul activ".[1] Or, dacă nu avem memorie cu intelectul activ, nu există desfăşurare, nu există, deci, discursivitate şi, ca urmare, logicul devine inoperabil. Trecerea de *logos* este însă trecerea de legătură, este trecerea în domeniul *libertăţii*. De aceea va afirma Aristotel că în contemplaţie se poate obţine cea mai mare *fericire*. Nu fericirea ca rezultat al unei patimi, ci fericirea obţinută dincolo de orice pasiuni.

Prin faptul că Aristotel recunoaşte în *Sophia* (înţelepciunea) treapta cea mai înaltă a cunoaşterii omeneşti, putem spune că el este continuator al liniei lansate de Pitagora, care definea filosofia ca dragoste de înţelepciune. Este interesant de urmărit ce afirmă David cu privire la concepţia lui Pitagora despre înţelepciune: „primul Pitagora a circumscris-o la cunoaşterea existenţei; el cel dintâi a numit înţelepciunea doar cunoaşterea fiinţei, în speţă a divinităţii, căci în chip principal cele divine sunt numite existenţe, ca fiind veşnice. S-a numit aşadar năzuinţa de înţelegere a fiinţei, în speţă a divinităţii-filosofie. Mai mult încă, şi numele de înţelepciune ar trebui de fapt să fie derivat de la lucruri divine, deoarece se spune înţelepciune (*sophia*) pentru cea care este păstrătoare (*sophia tis ousa*), adică păstrătoare a luminii (*e to phos sozonsa*)".[2] Intelectul intuitiv, care are legătură cu înţelepciunea, „cunoaşte toate cele care depind de el, adică cele inteligibile, printr-o ţintire directă, adică imediată şi instantanee".[3]

Este necesar să subliniem că intelectul activ aparţine individualităţii, dar aparţine de aşa natură încât fiecare individualitate este absolut totul. Prin intelectul activ, individualitatea este dincolo de limită, şi de aceea ea se pierde în divinitate, mai bine zis, divinitatea este descoperită în individualitate. Distincţia ce se face între lucruri la nivelul sensibil nu mai poate fi gândită. Concepţia despre divinitate este păstrată, dar diferenţa faţă de Platon este dincolo de orice discuţie. În plan politic acest mod de a concepe individualitatea este diferit de cel al lui Platon, care nu acordă decât Statului rolul primordial, individul fiind un simplu instrument pus în slujba acestuia.

Aristotel a atins o arie foarte largă a domeniului cunoaşterii, începând cu fizica, astronomia, biologia, logica, etica, politica etc. Noi am pus accentul pe latura speculativă (şi aceasta în mod sumar) a filosofiei lui Aristotel, pentru că aceasta are în cea mai mare măsură legătură cu opera sa politică. Limitele politicului le va stabili în funcţie de opera sa speculativă: *Metafizica, Despre suflet, Etica Nicomahică*. Sens speculativ au şi operele sale de logică, dar acestea merg până la limita universalului cu aplicare la cunoaşterea obişnuită. Ştiinţa este întotdeauna o demonstraţie, adică o mijlocire a unei cunoaşteri din alta. Alături de cunoaşterea mijlocită, demonstrativă,

---

[1] *Aristotel*, Despre suflet, op. cit., p. 93.

[2] *David*, Introducere în filosofie, Ed. Academiei, Bucureşti, 1977, p. 59.

[3] Ibidem, p. 61

există, ca fundament al ei, cunoaşterea nemijlocită, care nu este fundată pe o alta. Demonstrabilul se întemeiază pe nedemonstrabil.[1] Logicul se opreşte, deci la graniţa nedemonstrabilului, unde intervine intelectul activ care intră în contact nemijlocit cu realul.

Ce influenţă va avea concepţia sa speculativ-filosofică asupra operei sale politice?

§2. Theoria şi Praxis

Când punem în discuţie conceptul de practică (*praxis*) avem în vedere *acţiunea* al cărei obiect este *contingentul*. Când acţiunea este rezultat al unei alegeri deliberate (voinţa) libere, ea poate fi judecată ca fiind morală sau imorală. O astfel de acţiune ţine de domeniul *ştiinţelor practice*, al eticii şi al politicii. Aceste ştiinţe au ca obiect *binele* realizat prin acţiune umană.

Ştiinţele practice, deci, concep acţiunea ca mişcare spre un scop. Aceste ştiinţe nu vizează o morală a *Binelui-în-sine*, ci o morală a binelui obţinut prin acţiune. Binele-în-sine este identificat de Platon cu divinitatea. Omul însă este o fiinţă antrenată în contingent, iar binele la acest nivel este un bine realizat chiar de el; dezordinea contingentului este transformată într-o ordine în care fundamentală este realizarea binelui, un bine conceput ca ordonare a contingentului.

Acţiunea ce are ca scop binele este tendinţa umană spre *desăvârşire* concepută ca fericire. Tendinţa este înscrisă în noi, iar desăvârşirea este cea mai înaltă *virtute* umană, binele uman suprem. Acest deziderat pur uman este însă atins prin voinţă ca principiu al acţiunii. Prin acţiune, binele ca simplă potenţă trece în realitate.

Ceea ce trebuie reţinut este faptul că ştiinţele practice, în speţă etica şi politica, au ca obiect binele ca scop al acţiunii umane. Acest obiect nu este studiat din punct de vedere al cunoaşterii teoretice, ci al modalităţilor practice prin care poate fi atins. În antichitatea greacă *theoria* era identificată cu contemplaţia, adică cu lipsa totală a acţiunii practice. Teoria era cunoaşterea contemplativă a Binelui suprem, divin. Din acest punct de vedere Binele nu era un scop de natură morală, ci el întemeia fiinţa ca atare.

Împărţirea ştiinţelor în *teoretice* şi *practice* o întâlnim încă de la Platon. Ştiinţele practice sunt cele în care cunoaşterea „creşte odată cu acţiunea, şi ele – ştiinţă şi practică – colaborează la producerea, prin intermediul lor, a obiectelor, inexistente mai înainte."[2] Politicul însă, este încadrat de către el în rândul ştiinţelor teoretice. „Vom spune – afirma Platon prin vocea străinului din dialogul *Omul politic* – aşadar, cu voia ta, că regele este mai apropiat de ştiinţa teoretică, decât de artele manuale şi, în general, de ştiinţa practică."[3] Această concepţie vine de la faptul că omul politic este cel care conduce, asemănându-se, în acest fel, cu sufletul raţional, or, raţiunea este cea care întemeiază ştiinţele teoretice. Prin acest mod de a privi lucrurile, Platon

---

[1] *M. Florian*, Logica lui Aristotel. Introducere la Organon I, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 38.

[2] *Platon*, Omul politic, în Opere, vol. VI, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 399.

[3] Ibidem, p. 400.

subordonează ştiinţele practice celor teoretice. Virtutea cea mai înaltă este dată de cunoaşterea supremă care, în concepţia sa, este *contemplaţie a Binelui*. Principiul acţiunii este subordonat unui principiu pur teoretic. Cine posedă contemplaţia Binelui va fi un om *virtuos*. Situarea omului virtuos se întemeiază pe ceea ce este dincolo de orice acţiune şi devenire: Binele. Această subordonare rezultă din faptul că Binele, inteligibilul suprem, dă obiectelor cognoscibile „nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci şi cea de a fi, ca şi fiinţă a lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este fiinţă, ci o depăşeşte pe aceasta prin vârstă, rang şi putere."[1]

În raport cu Binele, acţiunea ţine de contingent, el fiind în plan uman, un ideal de atins, dar pentru aceasta omul trebuie să se întoarcă de la *devenire* spre ceea ce este cu *adevărat*. Omul, prin cunoaştere, „trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul dinspre Tărâmul devenirii, până ce ar ajunge să privească la ceea-ce-este şi la măreaţa lui strălucire. Binele pe aceasta o numim."[2]

Pornind de la Socrate, Platon va identifica virtutea cu cunoaşterea în baza acelei subordonări a acţiunii faţă de contemplare. Este vorba de o cunoaştere în sensul *intuiţiei intelectuale* care îl situează pe om alături de divinitate. Intelecţia de acest gen înseamnă „oprire" din fluxul continuu al cunoaşterii sensibile şi discursive (*dianoia*).

Trebuie pornit de la contemplarea Binelui suprem, pentru ca de aici să fie fundamentată orice acţiune practică. Contemplarea aparţine individului uman. De aceea, cu toate că Platon acorda o atenţie deosebită statului, individul era cel care îl interesa, pentru că numai individul avea acces la contemplaţie.

Această tendinţă a situării umanului la vârf, în afara procesului devenirii, se manifestă şi la Aristotel. De aceea întregul său demers filosofic va avea un singur sens: acela al scoaterii fiinţei umane din mişcare şi din timp. Datorită acestei concepţii, Aristotel va subordona acţiunea teoriei, adică vieţii contemplative. De aceea, ca şi gândirea lui Platon, gândirea lui Aristotel a fost catalogată ca fiind de factură *intelectualistă*. El este cel care va face limitarea netă între teorie (*theoria*) şi practică (*praxis*) în lucrarea sa *Etica Nicomahică*, în care afirmă că „dacă dispoziţiile habituale prin care, atât în privinţa necesarului cât şi a contingentului, cunoaştem adevărul fără să ne înşelăm vreodată, sunt ştiinţa, înţelepciunea practică, înţelepciunea speculativă şi intelectul intuitiv, şi dacă dintre primele trei (mă refer la înţelepciunea practică, la ştiinţă şi înţelepciunea speculativă) niciuna nu poate avea ca obiect principiile, rămâne doar ca principiile să constituie obiectul intelectului intuitiv."[3]

Înţelepciunea practică nu poate avea ca obiect principiile pentru că obiectul său este schimbarea şi, ca urmare, ea vizează numai contingentul. În antichitatea greacă, cu deosebire la Platon şi Aristotel, înţelepciunea practică era privită sub două aspecte: al producţiei (*poiesis*) şi al acţiunii (*praxis*). În primul caz se avea în vedere ceea ce rezultă în urma acţiunii, deci se viza transpunerea sa exterioară într-un obiect determinat, în cel de al doilea caz acţiunea era concepută în ea însăşi, ca scop în sine. În această ultimă situaţie se vorbeşte despre *morală*, pentru că aceasta nu reprezintă altceva decât acţiunea ca scop în sine. Această concepţie are o întemeiere foarte

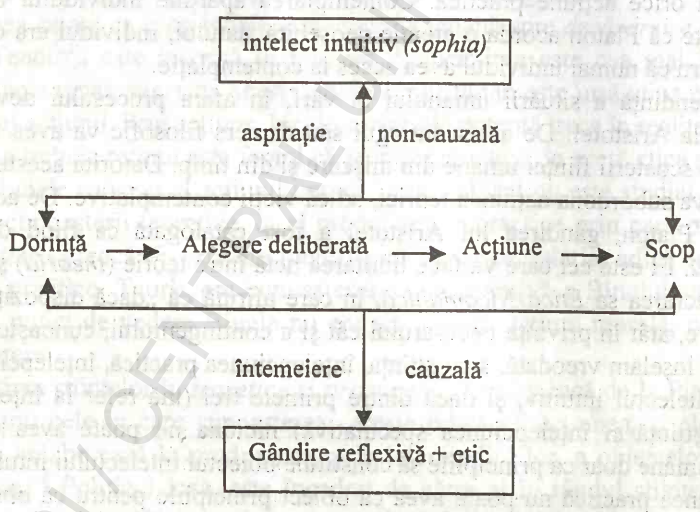
[1] *Platon*, Republica, în Opere, vol. V, op. cit., p. 309.
[2] Ibidem, p. 317.
[3] *Aristotel*, Etica Nicomahică, op. cit., p. 140.

adâncă pentru că acţiunea considerată ca scop în sine se transpune în scop al fiinţei determinate. În *Metafizica*, Aristotel porneşte de la acţiune (*ergon*) şi ajunge la noţiunea de „a fi în act" (*en-ergeia*). Această stare este scopul (*telos*) fiinţei, ajungându-se până la identificarea între *ergon – telos – energeia* cu esenţa (*ousia*). În felul acesta se poate afirma că acţiunea este esenţa fiinţei practice.

Scopul în sine este realizarea *binelui uman*. Fiind vorba însă de binele uman, acţiunea este antrenată în contingent. Din acest punct de vedere, prin acţiune omul se întemeiază în el însuşi ca fiinţă morală.

Conform concepţiei aristotelice, principiul acţiunii morale este *alegerea deliberată*, iar principiul alegerii deliberate (voinţa) este *dorinţa* şi apoi *gândirea reflexivă*. Alegerea deliberată este condiţionată, pe de o parte, de gândirea reflexivă, iar pe de altă parte de habitusul etic (caracter). Dacă avem în vedere conceptul de alegere deliberată, înseamnă că gândirea practică este gândirea având un scop. Înţelepciunea practică va funcţiona astfel după următoarea schemă: dorinţa şi gândirea reflexivă + eticul ≥ alegere deliberată ≥ acţiune ≥ scop.

Aşa cum am văzut însă, gândirea practică este subordonată intelectului intuitiv (*sophia*), adică acţiunea practică este subordonată unui ideal de cunoaştere care este cel contemplativ. Într-o astfel de concepţie totul (întregul) va funcţiona după următoarea schemă:



Rezultă de aici că gândirea practică se perfecţionează aspirând la *sophia*, dar aceasta din urmă nu poate fi atinsă niciodată atâta timp cât omul rămâne la nivelul *praxis*-ului şi nu se transpune într-o transcendenţă a imanentului, adică atâta timp cât omul nu-şi depăşeşte condiţia de fiinţă muritoare, printr-o condiţie în care gândirea în ea însăşi să nu producă nicio mişcare.

Urmare a acestei concepţii, desăvârşirea etică rămâne în teritoriul schimbător al contingentului, cunoaşterea intuitivă fiind adevărata virtute (*arete*). Numai în domeniul contingentului putem vorbi de *voinţă* ca acţiune orientată spre un scop.

Din schema prezentată rezultă că nu intelectul intuitiv fundamentează acţiunea practică, ci aceasta se fundamentează în ea însăşi, aspirând către *sophia*. Dacă s-ar

gândi altfel, ar însemna că intelectul intuitiv ar fi antrenat în mişcarea contingentului, or se ştie că acesta a fost conceput de Aristotel ca fiind *imobil*, *separat* şi, ca urmare, *veşnic*. Intelectul activ provoacă mişcarea către sine, nefiind însă *cauză* a acestei mişcări. Cauza este în cel ce se mişcă spre *sophia*. Exemplul cu măgarul şi căpiţa de fân este edificator în acest sens. Căpiţa de fân provoacă măgarul, dar cauza mişcării este în măgarul care doreşte şi nu în căpiţa de fân.

Spre deosebire de acţiunea practică în care scopul presupune o desfăşurare temporală în vederea atingerii sale, la nivelul *intuiţiei intelectuale* totul este *deja ştiutul, deodată*.

Deja ştiutul semnifică, fără dubii, o suprimare a temporalităţii şi a spaţialităţii. Deja ştiutul este deci *inteligibilitate pură*, dincolo de orice acţiune practică.

Pe această distincţie între teorie (*theoria*) şi practică se va profila, la Aristotel, distincţia dintre *filosofie* şi *politică*. Când vorbim de înţelepciunea practică avem în vedere politica ce „dirijează acţiunea şi deliberarea, căci decretul ce rezultă este obiect al acţiunii şi punct final al deliberării."[1] De cele teoretice se ocupă numai filosofia. Datorită acestui fapt, politicul este subordonat filosoficului. Filosoful, ca fiind cel ce cunoaşte primele principii, este independent (*autarhic*) în mod absolut.

Pentru că politicul este subordonat filosoficului, iar filosoful este absolut independent, rezultă că atingerea *Binelui suprem* aparţine numai individului uman, iar socialul este subordonat unui deziderat pur individual, şi anume acela al înălţării la *sophia*. Este o transcendere în interior, în imanenţa individului uman care îl conduce la *autarhie* şi de aici la constituirea socialului. Idealul antichităţii a fost acela al desăvârşirii fiinţei umane prin înscrierea acesteia în domeniul inteligibilităţii pure. Numai la acest nivel omul poate cunoaşte independenţa şi libertatea. În acest sens Aristotel afirma că „trebuie să recunoaştem, de asemenea, că activitatea contemplativă este singura iubită pentru ea însăşi: ea nu produce nimic în afara actului pur al contemplării, în timp ce activităţile practice ne procură avantaje mai mari sau mai mici, exterioare acţiunii în sine."[2]

Libertatea individuală îşi are temeiul în *theoria* şi nu în acţiunea practică. De aici rezultă că prin *contemplaţie* (sophia), individul este independent, iar prin *praxis*, el îşi percepe insuficienţa şi apelează la celălalt pentru a se conserva. Cu alte cuvinte, acţiunea practică duce la *socializare*. Din cele expuse aici, rezultă că idealul suprem pentru filosofia antică a fost acela al atingerii *autarhiei* şi nu al sociabilităţii prin acţiunea practică. *Trebuie recunoscut însă că pentru om ca fiinţă determinată sensul practic prevalează*. El însă este posibil datorită faptului că se înscrie într-un ideal pur teoretic.

Antichitatea greacă ne arată că acest ideal nu este himeric, ci că el există sub forma inteligibilităţii pure atât în afară, cât şi în interiorul uman. Prin conceperea acestei inteligibilităţi atât în om, cât şi în afara acestuia, antichitatea greacă evită transpunerea *substanţei* în *subiectum*. Datorită acestui fapt fiinţa umană nu este un *subiectum* care pune obiectivitatea (fenomenalitatea), pentru că totul este realitate inteligibilă. În felul acesta s-a evitat conceptul de subiectivitate în sensul de temei al

[1] Ibidem, p. 142.
[2] Ibidem, p. 254.

realităţii. Omul nu face altceva decât să se unească cu această realitate. Unirea aici este sesizată ca *eliberare* de contingent.

Libertatea nu este rezultat al acţiunii, ci al cunoaşterii intuitive. Sociabilitatea rămâne, dar ea este supusă principiului individual al *autarhiei*, astfel libertatea nu ar fi posibilă. Practic individul trăieşte în societate, teoretic el o transcende în libertate înţeleasă ca inteligibilitate pură. Libertatea este echivalată cu o eliberare de sensibil şi de contingent.

În ce lumină poate fi văzut *dreptul* pornind de la aceste considerente? Studiind operele lui Platon şi Aristotel vom observa că la ei dreptul nu se autonomizase, ci el era subordonat moralei. Atât dreptul, cât şi statul nu funcţionau ca structuri separate de individ. De aceea totul se fundamenta plecând de la individul uman: aşa cum este omul, aşa este şi cetatea. Formele de guvernământ, la Platon, aşa cum sunt tratate în *Republica*, nu sunt altceva decât transpunerea caracterelor umane individuale în plan social. Pornind de la aceste considerente, educaţia juca un rol primordial în antichitatea grecilor pentru că echilibrul interior individual asigura echilibrul cetăţii. Interioritatea omului subordona exterioritatea socială, cu toate că la prima vedere relaţia pare inversă.

Comentând pe marginea *Republicii* lui Platon, Constantin Noica pune în evidenţă faptul că filosoful, în opera sa despre stat, nu vorbeşte în realitate despre stat, ci despre destine individuale. Aici omul este centrul în jurul căruia se clădeşte cetatea „iar politicul este subordonat propriei sale înnobilări. *Desprinderea* de politic, iar nu cufundarea în el, i-ar apărea atunci în dialog."[1]

Se înţelege că pornind de aici, accentul se pune în primul rând pe *perfectibilitatea* fiinţei umane şi nu pe *optimizarea* relaţiilor sociale. Dreptul şi statul nu funcţionau ca structuri autonome, ca sisteme care să subordoneze omul. De aceea acestea nu funcţionau ca sisteme dotate cu conştiinţă de sine autonomă, cu scopuri proprii şi mijloace adecvate aşa cum se va întâmpla mai târziu în istorie. De fapt, evoluţia dreptului spre ceea ce este el astăzi se datorează evoluţiei acţiunii spre lucru (producţie) şi îndepărtarea de acţiunea întemeiată în ea însăşi (morala).

Dacă avem în vedere acţiunea în ea însăşi, ca acţiune morală, rămânem în interioritatea fiinţei umane. O astfel de acţiune pur interiorizată nu produce nimic: omul se desăvârşeşte prin sine, cu toate că o face în timp. Acţiunea fiind în timp este şi ea inevitabil schimbătoare. Obiectul acţiunii este desăvârşirea omului inserat în rândul celor schimbătoare. Până aici ajunge morala.

Dacă vorbim de producţie, avem în vedere devenirea în lucru, iar raţiunea este orientată spre exterior, spre produs. În primul caz se vizează interioritatea umană, în cel de al doilea totul se transpune în produs. Când primordială este producţia, desăvârşirea morală trece în planul secund. De aici sentimentul de *înstrăinare*. Civilizaţia actuală are ca preocupare fundamentală producţia şi nu acţiunea ca atare, adică morala. Omul se oglindeşte în producţie şi nu în sine însuşi, fapt pentru care raporturile dintre oameni sunt în funcţie de obiectele produse (avere etc.) fără a mai avea ca temei omul ca atare. Relaţiile dintre oameni, ca relaţii de la om la om, sunt aparente pentru că în realitate sunt raporturi intermediate de lucruri. De aceea relaţia

[1] *C. Noica*, Cuvânt prevenitor, în Platon, Opere, vol. V, op. cit., p. 12.

directă a omului cu alți oameni devine aproape imposibilă. În felul acesta omul rămâne în pură exterioritate, agățat de lucruri și înstrăinat de sine însuși. *Dreptul* surprinde tocmai această realitate și nu face altceva decât să instituționalizeze o situație de fapt: rămânerea omului în afara sa și traiul său prin intermediul lucrurilor și al instituțiilor.

Dreptul apare atunci când se impune producția, adică atunci când omul devine preponderent o ființă *empirică*, când accentul se deplasează de la contemplație spre producerea de lucruri. Bineînțeles că omul a produs tot timpul lucruri, dar acestea erau mijloace pentru a asigura existența și nu *scopuri în sine*, așa cum este producția. Atunci când producția s-a impus în detrimentul moralei, atunci dreptul a trebuit să se impună ca o necesitate. De fapt, în drept este surprins transferul omului din domeniul moral în cel al lucrurilor. Acțiunea a fost transpusă în lucruri.

Acțiunea în ea însăși înseamnă a acționa bine, a fi o ființă morală. Producția înseamnă transfer al acțiunii în lucruri, în afară. Aici are loc dedublarea ființei umane. Ea își rămâne sieși ascunsă. Certitudinea sa nu mai vine de la sine, ci certitudinea o are de la lucruri. Nu omul, ci opera sa devine scop în sine. Este un transfer dinspre ființă spre *proprietate* și *posesie*. Omul este recunoscut ca fiind prin proprietatea sa. S-a ajuns ca lipsa de proprietate să ducă la neantizarea ființei umane. Raporturile dintre oameni sunt raporturile între proprietari. Rămânând aici omul este o simplă imitație a ființei umane autentice.

Dreptul apără proprietatea (existența în fapt exterioară a omului) pretinzând că apără omul. Această realitate o surprinde Kant când consideră că dreptul în ansamblul său „se referă, *în primul rând*, numai la realitatea exterioară și practică a unei persoane față de alta."[1] Hegel va reduce acest drept la dreptul abstract. De aceea, dreptul are ca suport conceptul de *util*, pentru că relațiile dintre oameni sunt relații de *interese*.

În vremea lui Platon și Aristotel începea să se facă simțită orientarea acțiunii spre producție în detrimentul moralei. De aceea ei încercau să contracareze această orientare prin plasarea omului pe latura sa elevată alături de divin, printr-o atitudine care ignora interesul și scopurile pur practice.

Dacă se atinge acest nivel, nu mai este nevoie de drept. Numai așa omul rămâne la sine, dincolo de sine, în divin. Numai astfel poate fi contracarată înstrăinarea de sine, dedublarea sfâșietoare a ființei umane. Chiar dacă acest lucru nu se întâmplă mereu, aspirația este necesară și legitimă.

Așa cum rezultă din filosofia platoniciană și din cea a lui Aristotel, omul a avut două căderi: 1. din *contemplativ* în *acțiunea practică* și 2. din acțiunea ca scop în sine (morala) în *producție*. Acestor căderi le corespund trei modele existențiale: 1. starea de *contemplație*; 2. starea *morală* și 3. starea de *drept*. Acesta este drumul perceput ca o cădere de la înălțimea divinului în orizontalitatea plată a producției. Este drumul parcurs de la fericire la plăcere; este căderea din sfera inteligibilul intuit, în cea a fenomenului simțit; este drumul de la filosofie la practică, de la idealism la materialism.

De aceea, în starea sa actuală, omul trebuie să facă efortul de a urca de la *drept* spre *morală* și de aici spre *contemplativ*. Aceasta este lecția dată de antichitate:

[1] *Kant*, Metafizica moravurilor, Ed. Antaios, 1999, p. 68.

practica trebuie pusă în slujba teoriei înţeleasă în sensul contemplaţiei divine. Drumul este greu, dar efortul va fi din plin răsplătit. Contemplarea înseamnă *a privi*, a *fi spectator*, iar filosofia se întemeiază pe *mirare* „căci şi oamenii de azi ca şi cei din primele timpuri, când au început să filosofeze, au fost mânaţi de mirare" năzuind „spre cunoaştere pentru a dobândi o pricepere a lucrurilor, şi nu în vederea unui folos oarecare."[1]

Filosofia este modul privilegiat al lui „*a privi*" şi nu acela al lui „*a spune*". Spusa ne antrenează în acţiunea practică punându-ne în rând cu lucrurile schimbătoare. De aceea filosofia în sensul său adânc nu trebuie *spusă*. Ea este cea care învaţă omul să „privească", să fie spectator *dezinteresat* al lumii. A „privi" înseamnă *a înţelege*, act simplu care duce la împăcarea omului cu sine şi cu lumea. A spune însă, înseamnă a cunoaşte, ceea ce duce la separarea subiectului de obiect. Diferenţa este enormă.

La antici cunoaşterea este subordonată înţelegerii ca modalitate de „a privi". A privi dincolo de privirea ochiului fizic. A privi înseamnă a deschide o fereastră spre lume. Prin această fereastră lumea vine la mine în măsura în care eu mă privesc în ea. Fereastra este evadare, ieşire, contopire cu spectacolul lumii, în măsura în care şi lumea este în mine. Privitorul şi privitul se contopesc, se pierd de sine într-o iubire intelectuală eternă. Privirea mea inteligibilă către real, este realul care priveşte în/din mine.

Contemplaţia este fuga de cadrul strâmt al *corporalităţii* care ne exteriorizează şi ne pune în rând cu lucrurile. Este ieşirea, măcar pentru o clipă, din sfera *producţiei* şi a *dreptului* care o consacră. Este calea către *adevăr*. Dacă adevărul este libertatea, drumul este drum al eliberării.

§3. Concepţia politico-juridică

Aristotel va separa categoric filosofia de politică. Dacă la Platon adevăratul om politic este filosoful, singurul capabil să conducă cetatea, la Aristotel filosoful este omul destinat contemplaţiei, departe de grijile cetăţii. De aceea înţelepciunea la Aristotel este de două feluri: înţelepciunea speculativă sau intuitivă care poate fi atinsă numai de filosofie şi înţelepciunea practică în cadrul căreia politica ocupă un loc de frunte. Înţelepciunea speculativă este superioară celei practice pentru că prima vizează universalul, pe când cea de a doua nu se referă decât la individual; prima are o autoritate asupra celei de a doua pentru că ea are ca obiect principiile, pe când cealaltă nu.

Înţelepciunea speculativă este un fel de desprindere a omului de ceea ce este omenesc prin înălţare la divin. De aceea ea nu se interesează de cele omeneşti. „Înţelepciunea practică are ca obiect ceea ce este drept, frumos şi bun pentru om".[2] Şi totuşi, între acestea două există o strânsă legătură. În concepţia lui Aristotel înţelepciunea practică este pusă în slujba celei speculative. Politica are ca obiect acţiunea, iar acţiunea este mijlocul prin care se atinge ceea ce este drept, frumos şi bun; toate acestea însă sunt cele care aduc fericirea în cetate şi creează premisele contemplaţiei

[1] *Aristotel*, Metafizica, op. cit., p. 55.

[2] A se vedea *Aristotel*, Etica Nicomahică, op. cit., p. 148.

filosofice. Orice acţiune politică trebuie să aibă ca scop repausul, acel răgaz care îl face pe om capabil să contemple divinul. Aristotel afirmă că „munca se săvârşeşte numai în vederea repausului".[1] De aceea „omul de stat trebuie să rânduiască legile sale după cele două părţi ale sufletului şi după actele lor, dar mai ales potrivit scopului celui mai înalt pe care amândouă îl pot ajunge (...) Trebuie să fie gata deopotrivă şi pentru muncă şi pentru luptă, însă nelucrarea şi pacea sunt preferabile; trebuie să putem împlini ce este necesar şi util, totuşi, frumosul este superior şi unuia şi altuia".[2]

Credem că s-a demonstrat suficient că scopul politicului este acela al asigurării condiţiilor pentru o viaţă contemplativă lipsită de griji care, printr-o bună organizare a cetăţii, să favorizeze contemplaţia. „Într-un stat bine constituit, cetăţenii nu trebuiau să se îndeletnicească cu primele necesităţi ale vieţii".[3]

„Argumentele din Etica Nicomahică în favoarea unei forme de fericire supreme decât aceea a omului de acţiune este rezervată filosofului care-şi cultivă inteligenţa sa (...). Una este speculativă şi n-o interesează ordinea; cealaltă, din contră, este executivă şi reprezintă virtutea proprie şefului politic (...) ceea ce ne dă să înţelegem că fericirea filosofică constituie norma ultimă pentru ordinea instituită prin politică şi lege".[4]

Înţelepciunea practică aplicată la cetate prezintă o formă superioară, şi anume cea legislativă. Funcţia legislativă este subordonată de către Aristotel politicului, fiind numai o parte a acestuia. Noi ne vom ocupa mai mult de funcţia legislativă.

Pentru a ajunge să definească dreptatea şi dreptul, iar apoi să fixeze natura statului, Aristotel porneşte de la definiţia omului. În concepţia sa „omul este prin natura sa o fiinţă socială".[5] Natura a sădit în noi instinctul pentru a trăi în comunitate. Trăind în comun, „dreptatea este o virtute socială, căci dreptul nu este decât ordinea comunităţii politice (ori dreptul este hotărârea a ceea ce este just)".[6] În *Etica Nicomahică*, Aristotel defineşte dreptatea ca „acea dispoziţie morală datorită căreia suntem apţi de acte drepte şi datorită căreia le înfăptuim efectiv".[7] Datorită faptului că cel ce încalcă legile este un om nedrept iar cel ce le respectă este drept, este evident că toate dispoziţiile legale sunt drepte. Drept este „ceea ce creează şi menţine pentru o comunitate politică fericirea şi elementele ei constitutive"[8], iar fericirea în cetate este dată de legalitate şi egalitate. După Aristotel atât legalitatea, cât şi egalitatea trebuie să fie coloana vertebrală a cetăţii. În general, actele legale au ca punct de constituire virtutea luată în totalitatea sa, legea prescriind să trăieşti în conformitate cu virtuţile, înlăturând viciile de orice natură ar fi ele.

Având ca scop să realizeze oameni virtuoşi, legea este echivalentă cu dreptatea, iar aceasta din urmă „este o virtute absolut desăvârşită pentru că exercitarea ei este cea a unei activităţi perfecte; şi este perfectă pentru că cel ce o posedă face uz de

---

[1] *Aristotel*, Politica, op. cit., p. 145.
[2] Ibidem, p. 146.
[3] Ibidem, p. 55.
[4] *R. Bodéüs*, Aristote, în Gradus philosophique, Flammarion, 1994, p. 49.
[5] *Aristotel*, Politica, op. cit., p. 5.
[6] Ibidem, p. 7.
[7] *Aristotel*, Etica Nicomahică, op. cit., p. 105.
[8] Ibidem, p. 106.

virtutea sa şi în favoarea altora, nu numai pentru sine".[1] Dreptatea, ca şi legea, este un termen mediu care asigură echilibrul între extreme. De aceea, ea este menită să aducă pacea socială promovând virtutea, astfel că „virtutea este prima grijă a unui stat care merită *calitatea aceasta* şi care nu este un stat numai cu numele".[2]

Dacă atunci când se legiferează nu se are ca scop suprem promovarea virtuţii, statul este ca o alianţă militară de popoare îndepărtate, iar „legea din acest moment este o simplă convenţie (...) ea nu este decât o garanţie a drepturilor individuale, fără nicio înrâurire asupra moralităţii şi justiţiei personale a cetăţilor".[3]

Punând în centrul activităţii politice şi legiuitoare virtutea, Aristotel va promova conceptul de justiţie socială. În numele acestei justiţii el va critica pe cei care promovează legi în interes personal neglijând interesele obşteşti. „Legiuitorul – va afirma Aristotel – care vrea să introducă legi perfect juste trebuie să aibă în vedere binele obştesc. Justiţia este aici egalitatea; iar această egalitate a justiţiei are în vedere atât interesul general al statului, cât şi interesul individual al cetăţenilor".[4] Nu există justiţie deplină atunci când în numele anumitor prerogative fiecare reclamă puterea pentru sine şi aservirea pentru ceilalţi. „Justiţia nu mai este pentru Aristotel, ca pentru Platon, virtutea în general, ci acea virtute socială care consistă în respectarea timpului altuia".[5] Aristotel va susţine cu tărie că „justiţia este binele altuia". Conceptul de justiţie va fi întemeiat pe conceptul de prietenie.

Pentru ca legea să nu fie o simplă convenţie şi să fie întemeiată pe egalitate, trebuie să reglementeze relaţiile dintre prieteni. Atât în *Etica Nicomahică,* cât şi în *Politica,* Aristotel pune un mare accent pe conceptul de prietenie. În concepţia sa legea nu poate avea efect decât dacă are la bază relaţii de prietenie între cetăţeni, pentru că prietenia este singura care poate asigura egalitatea. Or, egalitatea stă la baza virtuţii şi asigură pacea în stat, iar legea este mai mult decât o simplă convenţie. Convenţiile apar şi dispar, dar prietenia rămâne, ea fiind singura care permite ca legea să fie dreaptă, iar dreptatea nu se poate realiza decât între oameni egali. Teoria lui Aristotel despre prietenie ca temei al egalităţii şi legalităţii ni se pare mai profundă în semnificaţii decât teoriile moderne care pun la baza coeziunii sociale şi a legalului contractul social.

Toate acestea devin posibile dacă legea este bazată pe raţiune, singurul mod de a aduce fericirea în stat. Legea bazată pe raţiune se preocupă ca totul să fie subordonat fericirii sufletului şi nu unor pasiuni trupeşti cum ar fi goana după avere, putere, glorie etc.

Studiind diferitele moduri de guvernare, Aristotel se întreabă cine trebuie să deţină suveranitatea în stat. Concluzia la care ajunge este aceea că în stat suverană trebuie să fie legea, aşa că „trebuie deci preferată suveranitatea legii".[6]

Baza organizării statale este Constituţia care izvorăşte din natura socială a omului. Legile trebuie să fie elaborate în conformitate cu principiile constituţionale „căci legile trebuie făcute pentru Constituţii, toţi legiuitorii recunosc bine acest principiu, or nu Constituţiile pentru legi. Constituţia în stat este organizarea magistraturilor,

---

[1] Ibidem, p. 106.
[2] *Aristotel*, Politica, op. cit., p. 29.
[3] Ibidem, p. 29.
[4] Ibidem, p. 98.
[5] *A. Fouillée*, Histoire de la philosophie, Librairie Delagrave, Paris, 1919, p. 132.
[6] Ibidem, p. 110.

îndepărtarea puterilor, atribuirea suveranității, într-un cuvânt, hotărârea scopului special al fiecărei societăți politice. Legile, din contră, distincte de principiile sociale, esențiale și caracteristice ale Constituției, sunt norma magistratului în exercițiul puterii și în reprimarea delictelor care înfrâng aceste legi".[1]

Dacă până aici am vorbit despre drept și lege, ce culminează cu Constituția care dă de fapt caracteristicile unei anumite forme de stat, să vedem în continuare ce este statul în concepția lui Aristotel și cum a apărut acesta. Se susține că statul a apărut din cauza insuficienței de sine a individului uman.[2] Normal, ar trebui să gândim că individul este anterior statului, pentru că individul, existent deja, constatând că nu își este insuficient sieși pentru a-și face existența suportabilă, a găsit această formă prin care, apelând la celălalt, să-și asigure un minim de siguranță. La Aristotel însă statul este anterior individului, această idee sprijinindu-se pe faptul că întregul este anterior părții. Statul fiind asimilat unui organism complet, este anterior individului uman care nu este decât o parte a acestui organism. Se intră aici într-o contradicție pentru că în *Politica* statul este rezultatul unei anumite evoluții și, ca urmare, individul este anterior acestuia, pentru că individul este cel care constată că de unul singur nu poate supraviețui. Ca urmare, statul apare în urma unui act deliberativ și nu poate fi anterior celui ce l-a creat. Chiar dacă statul vine în ordinea naturală a lucrurilor, el este un rezultat și este situat la terminarea seriei de evenimente care l-au produs. Astfel, la început – după Aristotel – a fost căsătoria și sclavia (două moduri de tovărășie) din care ia ființă casa, locul în care locuiește familia. Din comuniunea mai multor case apare satul. „Comunitatea formată din mai multe comune este statul complet".[3] Susținerea faptului că statul este anterior individului uman este greu de argumentat. La Aristotel această susținere urmează o schemă logică: întregul este anterior părții. Dar logicul nu are de fiecare dată acoperire în realitate. După opinia noastră, problema nu trebuie pusă în termeni de anterioritate, pentru că ideea ne duce la conceptul de timp și, ca urmare, de început a ceva. Or, dacă omul este o ființă socială, nu înseamnă că modul său de organizare în vederea conviețuirii este anterior propriei sale existențe. Mai degrabă este vorba de concomitență, decât de o succesiune în timp. Dar trebuie reținut faptul că nu orice mod de conviețuire în comun poate fi numit *stat*.

Nici faptul că un spirit individual este deschis spre *celălalt* nu dovedește decât (poate) prioritatea spiritului obiectiv față de cel individual, dar nu anterioritatea în timp. Deschiderea spre viața în comun este mereu contemporană cu deschiderea spre sine a ființei umane. Putem spune că cele două deschideri sunt instantanee și, ca urmare concomitente. Urmarea acestui raționament: este un nonsens să se abordeze această problemă în termeni temporali. Această problemă trece dincolo de timp și ea nu aparține istoriei.

Întrebându-se în ce condiții este posibilă societatea Simmel răspundea indicând, între alte condiții, „cunoașterea pe care o au indivizii, în permanență, unii despre alții".[4]

---

[1] Ibidem, p. 177.

[2] A se vedea, în acest sens, *D.C. Dănișor*, Drept constituțional și instituții politice, Ed. Științifică, București, 1997.

[3] *Aristotel*, Politica, op. cit., p. 5.

[4] A se vedea, în acest sens, *R. Aron*, Introducere în filosofia istoriei, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 83.

Această cunoaştere însă este necesar simultană cu cunoaşterea de sine. De aceea relaţia individ-societate „confirmă existenţa unei realităţi în acelaşi timp transcendentă şi internă oamenilor, socială şi spirituală, totală şi multiplă"[1], astfel că ea depăşeşte cu mult timpul istoric.

Trecând de problematica originii statului, Aristotel arată că „Constituţia este ceea ce determină în stat organizarea sistematică a tuturor puterilor, dar mai ales a puterii suverane; iar suveranul cetăţii, în toate locurile este guvernământul. Guvernul este însăşi Constituţia".[2] Constituţiile care au în vedere interesul obştesc sunt pure şi sunt conforme dreptului abstract. Cele care au în vedere numai folosul celor ce guvernează sunt defectuoase şi sunt forme corupte ale constituţiilor bune. Primele guvernează peste oameni liberi, celelalte sunt despotice, tratându-i pe guvernanţi ca pe nişte sclavi. Constituţiile bune sunt izvorul administrării bune a statului, care va asigura fericirea cetăţenilor.

Există – după Aristotel – trei specii de constituţii pure, cărora le corespund tot atâtea forme de guvernământ: regalitatea, aristocraţia şi republica. Există alte trei specii, deviaţii ale celor dintâi: tirania pentru regalitate, oligarhia pentru aristocraţie şi demagogia pentru republică. În toate aceste forme de organizare a statului, „Constituţia nu este altceva decât repartiţia ordonată a puterii, care se împarte totdeauna între asociaţi, fie potrivit cu însemnătatea lor particulară, fie potrivit oricărui principiu de egalitate obştească".[3]

Regalitatea este forma de guvernământ care se bazează pe superioritatea absolută a individului care domneşte, superioritate dată de virtute. Atunci când se conduce despotic, regalitatea devine tiranie.

Aristocraţia este forma de guvernământ în care aristocraţii sunt aleşi după merit, cel puţin tot atât cât şi după avuţie.

Oligarhia este forma de guvernământ în care suveranitatea aparţine celor bogaţi. Tirania apare acolo unde puterea este concentrată în mâna unei singure persoane care nu deţine nici virtute, nici avere şi care conduce în mod despotic.

Aristotel va cerceta în *Politica* ce nu este democraţia. Astfel, democraţia nu este acolo unde oamenii liberi în minoritate comandă unei mulţimi care nu se bucură de libertate. Nu va fi democraţie nici acolo unde suveranitatea aparţine bogaţilor, chiar dacă ei ar forma majoritatea. Democraţie va fi decât acolo unde nişte oameni liberi, dar săraci, formează majoritatea şi sunt suverani, cu o condiţie însă, aceea ca în cadrul ei suverană să fie legea, iar cetăţenii cei mai respectaţi să aibă conducerea afacerilor. „Dacă libertatea şi egalitatea – susţine Aristotel – sunt, după cum se spune adesea, cele două baze fundamentale ale democraţiei, cu cât această egalitate a drepturilor politice va fi mai completă, cu atât democraţia va exista în toată puritatea sa; căci poporul fiind aici în majoritate şi părerea majorităţii formând legea, Constituţia aceasta este în mod necesar o democraţie".[4]

Aristotel va pune un accent foarte mare pe respectarea legii de către cei cărora ea li se adresează. Nişte legi bune nu constituie prin ele însele un guvernământ bun, ci interesează foarte mult ca ele să fie respectate. Nu este un guvernământ bun decât acela

---

[1] Ibidem, p. 101.
[2] *Aristotel*, Politica, op. cit., p. 83.
[3] Ibidem, p. 181.
[4] Ibidem, p. 185.

unde legea este respectată şi acolo unde legea căreia i se supun toţi este bazată pe raţiune. Trebuie ca legea să fie bazată pe raţiune pentru că sunt situaţii când legea poate fi iraţională, când întâlnim forme deviate de guvernământ, cum ar fi, spre exemplu, tirania.

Filosoful din Stagira se va întreba care este cea mai bună organizare a vieţii pentru state în general şi pentru majoritatea oamenilor, care să le aducă fericirea. În *Etica Nicomahică,* Aristotel susţinea că fericirea constă în deprinderea statornică a virtuţii, aceasta din urmă fiind media între extreme, ceea ce ne duce la concluzia necesară că viaţa cea mai înţeleaptă va fi aceea care ţine această linie de mijloc. De la expunerea teoretică din *Etică*, Aristotel va trece la aplicarea sa practică în organizarea statului. Statul cuprinde trei clase deosebite şi anume: oameni foarte săraci, oameni foarte avuţi şi oameni cu oarecare stare care sunt la mijloc între aceste două extreme. Pentru că se recunoaşte că măsura şi calea de mijloc este tot ceea ce este mai bine în lucruri, este evident că această stare este cea mai bună. Ea ascultă cel mai bine de raţiune pentru că este greu ca cineva să se bucure de avere, frumuseţe, forţă, sau care să sufere de inferioritate excesivă, de sărăcie, obscuritate şi să se supună în mod necondiţionat legii. În primul caz, au loc cele mai multe atentate, din aviditate de putere, în cel de al doilea caz, perversitatea se iveşte în jurul delictelor particulare iar crimele se săvârşesc întotdeauna, fie din trufie, fie din perversitate. Cele două clase – bogaţii şi săracii excesivi – sunt deopotrivă periculoşi pentru cetate. Bogăţia excesivă duce la insubordonare; sărăcia înjoseşte şi-l învaţă pe om să asculte ca un sclav. În felul acesta „în tot statul cineva nu vede decât şefi şi sclavi şi niciun om liber. Aici invidia pismaşă, dincolo vanitatea disprețuitoare, atât de departe şi una şi alta de această frăţie socială care este urmarea prieteniei".[1] Concluzia firească este aceea că statul este puternic atunci când se sprijină pe starea mijlocie. „Ceea ce trebuie mai ales cetăţii sunt fiinţe egale şi asemănătoare, calităţi care se găsesc mai lesne ca oriunde în clasa mijlocie, iar statul este în mod necesar mai bine guvernat când se compune din aceste elemente care formează după noi, baza naturală a acestuia".[2]

Întâlnim astfel, la Aristotel, o concepţie modernă despre democraţie. Observăm în zilele noastre că statele care au avut în vedere creşterea numerică a celor ce aparţin stării de mijloc şi le-au protejat interesele au avut parte de o societate democratică durabilă. Se observă şi astăzi că extremismele sunt dăunătoare pentru societate, pentru că de fiecare dată când ele intră în acţiune duc la dezintegrarea societăţii şi la necurmate suferinţe. De aceea, singura cale raţională este calea de mijloc, iar calea de mijloc este înţelepciunea. Întărind starea de mijloc în cadrul societăţii şi alegând o politică bazată pe virtute, se evită convulsiile sociale şi, în ultimă instanţă, revoluţiile. În *Politica,* Aristotel va acorda un capitol special modului cum apar revoluţiile şi cum pot fi evitate acestea.

§4. Critica filosofiei lui Aristotel

Este de netăgăduit faptul că Aristotel are o concepţie ştiinţifică despre stat în general. Analiza sa cu privire la formele de guvernământ, la constituţie, regalitate şi

[1] Ibidem, p. 197.
[2] Ibidem.

drept este una dintre cele mai bune până în vremea sa. Analiza făcută statului şi dreptului în *Politica* se apropie de o analiză aproape pozitivistă, fără a exclude faptul că această pozitivitate este subordonată unei filosofii care are în vedere concepţia despre lume, om şi societate aşa cum a expus-o filosoful în întreaga sa operă.

Spre deosebire de Platon, la care statul reprezenta absolutul, iar individul uman un simplu mijloc în realizarea scopurilor sale, la Aristotel se observă o atenţie mult mai mare acordată individului uman. El este scopul, fericirea lui fiind norma de bază în numele căreia trebuie să acţioneze fiecare formă de guvernământ. Unde nu este aşa, guvernarea se soldează de fiecare dată cu un eşec.

Trebuie să fim însă foarte atenţi când Aristotel vorbeşte despre individul uman. Numele de om nu aparţine decât unei categorii privilegiate a societăţii, aşa-numiţilor cetăţeni. Cine avea însă calitatea de cetăţean? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie văzut cine nu are calitatea de cetăţean. Cineva nu este cetăţean numai prin faptul domiciliului, căci domiciliu au şi străinii, şi sclavii. Nu este cetăţean nici ca urmare a dreptului de a sta în justiţie ca reclamat sau pârât, căci acest drept poate fi dat printr-o simplă convenţie comercială. Nu sunt cetăţeni copiii care n-au atins vârsta pentru a fi înscrişi în registrul public; de asemenea, bătrânii care au fost şterşi de pe listă, cei din exil sau cei care şi-au pierdut drepturile cetăţeneşti. „Caracteristica adevăratului cetăţean este să ia parte la funcţiile de judecător şi de magistrat".[1]

Dintre categoriile excluse de la cetăţenie, situaţia cea mai gravă o au sclavii, situaţie pe care Aristotel o justifică de fiecare dată în opera sa. În opinia sa, „sclavul este un bun însufleţit şi orice slugă este ca o unealtă înaintea altor unelte".[2] Cea mai grea soartă le-o hărăzeşte Aristotel aşa-zişilor sclavi după natură, care se nasc pentru a se supune cu necesitate unui stăpân. În acest sens, folosul sclavilor se deosebeşte puţin de cel al vitelor, căci şi unii şi altele ne dau cu corpul lor ajutorul pentru cele necesare vieţii. Tratându-i în felul acesta pe sclavi, toate formele de guvernământ sunt viciate. Democraţia de care vorbeşte Aristotel nu poate să fie o adevărată democraţie din moment ce acceptă exploatarea sclavului şi îl trece în categoria vitelor. Nesesizând această gravă problemă a societăţii din vremea sa, orice formă de libertate pe care o susţine este din capul locului viciată. Democraţie este numai acolo unde există egalitate a şanselor pentru toţi oamenii care conviețuiesc în cadrul unui stat.

Supunerea sclavului faţă de stăpân este echivalentă cu aceea a supunerii corpului faţă de suflet. Acesta din urmă este menit să comande, iar primul să se supună. Comparaţia este hazardată pentru că sufletul este în permanenţă în armonie cu corpul care îi aparţine şi îl conservă ca pe sine însuşi, ceea ce nu se întâmplă în relaţia stăpân-sclav. Se cunoaşte din vremea lui Aristotel că grija faţă de trup este o adevărată virtute.

Cu toate că Aristotel acordă o mai mare atenţie individului uman (omul-cetăţean), totuşi, sub influenţa lui Platon, el va împărtăşi ideea că „singura şi adevărata şcoală a guvernării este supunerea".[3] Aşa viciată cum este ea datorită concepţiei despre sclavie, concepţia lui Aristotel se va transmite peste veacuri în grija pe care o vor acorda filosofii individului uman. Kant, spre exemplu, continuând linia trasată de

[1] Ibidem, p. 7.
[2] Ibidem, p. 8.
[3] Ibidem, p. 80.

Aristotel, va ajunge să afirme că omul este scop şi nu un simplu mijloc în mâna statului. Filosofia morală, având în centru său omul ca scop în sine, este cea mai înaltă filosofie politică.

Aristotel afirmă că în stat suverană este legea, iar aceasta din urmă este bazată pe egalitate, aceasta fiind dreptatea. Dar cum să promovezi conceptul de justiție socială, de dreptate, când accepți ca pe ceva natural inegalitatea claselor sociale? Cum să fie egal sclavul cu cetățeanul liber, omul bogat care deține în baza averii sale funcții în stat cu cel sărac care este eliminat din viața politică? Exemplele de inegalitate pot continua. Ideea este că legea ignoră în totalitate anumite categorii de oameni care sunt trecute în rândul uneltelor şi nu reglementează decât relațiile dintre oamenii liberi. Legea, ca şi democrația pe care o întemeiază, este restrictivă şi favorizează dominația de clasă. Or, acolo unde există dominație de clasă legea nu mai poate fi dreaptă pentru că nu mai are la bază principiul virtuții, bazat pe o justiție a egalității. Mai grav este faptul că Aristotel consideră această diferențiere de clasă ca fiind naturală. Sunt oameni care se nasc pentru a conduce şi oameni care se nasc pentru a fi conduşi.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul II
Roma

Abia cu Epoca Romană se poate vorbi de drept în sensul cunoscut de noi astăzi. La temeiul ordinii juridice romane a stat Legea celor XII Table, care era socotită de Cicero drept sorgintea universală a dreptului. „Ceea ce interesează mai ales, după părerea mea, este să se vadă în acest ansamblu de texte trecerea de la starea primitivă la starea clasică şi evoluţia dreptului şi a drepturilor către protejarea individului".[1] Ceea ce transpare în Legea celor XII Table este intenţia legiuitorului de a asigura libertatea, conservarea, viaţa persoanei care au însemnătate pentru libertatea şi conservarea Romei înseşi. Ceea ce domină gândirea juridică romană este preocuparea de a distinge între persoană şi lucru, deşi nu pot fi gândite decât în relaţie „că *actum* şi *negotium* constituie articulaţia însăşi a existenţei unui grup şi a unui stat, deoarece, vârsta de aur a poeţilor odată dispărută, munca este legea lumii".[2]

Odată cu Roma se poate discuta cu adevărat despre dreptul privat în care sunt circumscrise drepturile şi obligaţiile părţilor. Este reglementată tutela, succesiunea etc. La romani se înlocuieşte constrângerea fizică a debitorului prin constrângerea juridică. Se reglementează accesul la garanţii noi, uzându-se de termeni ca garant, chezaş, răspunzător, întruchipând o serie de calităţi de răspunzători. Termenul de învoială capătă semnificaţii juridice importante. Cele XII Table tratează despre dreptul penal, introducând împăciuirea şi acordul prin bună înţelegere.

Reguli importante vizează procedura care evoluează de la acţiunea legii, în care judecătorul nu judecă, ci asigură arbitrajul şi respectarea unor forme solemne, până la a permite magistratului să adapteze dreptul la necesităţile de moment şi împricinaţilor libertatea de a se lăsa reprezentaţi. Este de remarcat şi faptul că se introduce buna-credinţă în opoziţie cu acţiunile dreptului scris. *Bona fides* este adevărata revoluţie în sistemul procedural. Se acordă o mare atenţie *voinţei* de către jurisconsulţi, aceasta stând la baza conflictului dintre dreptul scris şi echitate.

Jurisprudenţa este legată strâns de litera legii, în perioada în care jurisconsulţii emiteau doctrine cu putere de lege. Prin interpretările lor făcute în litera strictă a legii ei puteau crea multe nedreptăţi. Se cunoaşte reacţia lui Cicero: *summus ius summa iniuria* (dreptul maxim este cea mai mare nedreptate).

„Printre formele noi, cele care privesc familia, libertatea, proprietatea şi obligaţiile sunt fundamentale. Stipulaţiile, excepţiile temporare, dilatorii, perpetue, peremptorii, vânzarea bunurilor, eliberarea sclavilor *per testamentum* sau prin declaraţie *inter amicos*, acordarea libertăţii moştenitorilor liberţilor, recunoaşterea valabilităţii permanente a dispoziţiilor testamentare ale prizonierilor morţi în captivitate, garanţia dată succesiunii *ab intestat* a prizonierului de război, atenţia acordată cognaţiunii, care deschide drepturi la succesiune, dispariţia coproprietăţii familiale, organizarea

[1] *R. Bloch, J. Cousin*, Roma şi destinul ei, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1925, p. 250.
[2] Ibidem, p. 250.

peculiului, individualizarea patrimoniului, a delictelor, a amenzilor şi a pedepselor, toate aceste măsuri atestă că romanii devin din ce în ce mai conştienţi de valoarea morală şi juridică a persoanei."[1]

Se observă că prin drept se trasează drumul spre libertatea individuală. Chiar dacă ea este departe de a fi deplină, persoana câştigă teren în raport cu perioada statelor-cetate, când nu existau persoane, ci cetăţeni care se identificau cu statul.

Secţiunea 1. Cicero

§1. Viaţa şi opera

Marcus Tullius Cicero (106-43 î.Hr.) a fost atras de filosofie încă de la o vârstă fragedă. Această atracţie timpurie pentru filosofie îşi are cauza în obiceiul încetăţenit la Roma ca fiii celor bogaţi să fie educaţi de filosofi şi retori greci, după care să facă o călătorie de studii în lumea greacă. Cu toate acestea filosofia (este vizată filosofia greacă) era privită încă cu suspiciune la Roma.

În perioada de formare intelectuală Cicero l-a audiat la Roma pe epicureul Phaedrus, şef al şcolii epicureice după moartea lui Zenon din Sidon, pe academicianul Philon din Larissa şi pe stoicul Diodotus. La vârsta de 27 de ani, în urma unei călătorii la Atena, audiază filosofi făcând parte din diferite şcoli şi anume pe Phaedrus, pe academicianul Antiochus din Askalon şi pe Poseidonius din Rhodos. Audierea lui Poseidonius i-a trezit lui Cicero interesul pentru teologie, cosmologie şi astronomie. Studiază filosofia lui Epicur pe care o va combate mai târziu. Realizează studii aprofundate ale filosofiei lui Platon, Xenofon, Aristotel şi Teofrast.

Educaţia filosofică a lui Cicero se realizează într-o perioadă când neîncrederea în filosofia greacă a mers până acolo încât filosofii au fost expulzaţi. Cu toate acestea filosofia nu a putut fi expulzată datorită faptului că Roma trebuia să se servească de aceasta pentru a justifica expansiunea imperială. Atât de mare era presiunea filosofiei greceşti la Roma încât guvernanţii n-au mai interzis-o, ci au cerut cetăţenilor să o practice cu măsură, adică să nu o transforme într-un scop în sine, ci să o pună în slujba acţiunii. Este edificatoare în acest sens afirmaţia lui Tacitus, care evoca cu mult respect cuvintele generalului Agricola: „Chiar el (Agricola) îmi povestea că a studiat filosofia cu mai multă pasiune decât se cuvenea unui roman şi unui senator şi că numai înţelepciunea mamei sale îi temperase marea înflăcărare sufletească".

Această atitudine faţă de filosofie se datorează faptului că „poporul roman şi-a imprimat geniul său – lucid, raţional, practic, organizatoric – şi în creaţiile sale de cultură. În general acestea sunt subordonate intereselor statului".[2] Filosofia greacă putea corupe spiritele şi astfel putea pune în pericol imperiul. Interesul scăzut pentru filosofie nu se datorează numai faptului că cetăţeanul roman era dominat de un spirit practic, ci se datorează mai ales unui interes de stat. Necultivând filosofia, Imperiul

[1] Ibidem, p. 256.

[2] *O. Drîmba*, Istoria culturii şi civilizaţiei, vol. I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 776.

Roman îşi asigura stabilitatea pentru că filosofia era cea care putea să înflăcăreze prea tare sufletele, ceea ce ar fi dus la subminarea fundamentelor statului.

Orientarea spre drept, cu rezultate incontestabile, avea ca scop consolidarea principiilor care conduceau la stabilitatea statului. Dreptul era un instrument eficace pentru menţinerea ordinii de stat imperiale. Filosofia, din contră, putea deschide noi orizonturi, cum ar fi cel al libertăţii, care puteau pune sub semnul întrebării dominaţia Romei.

Chiar dacă preocupările pentru filosofie au existat, aceasta nu s-a ridicat niciodată la nivelul lăsat de greci. Spiritul filosofiei care domnea la Roma în vremea lui Cicero era unul de natură eclectică. O astfel de filosofie a practicat şi Cicero. Opera sa, alimentată de o erudiţie imensă, a servit la difuzarea temelor filosofiei greceşti în lumea latină. El a scris opere de politică, retorică, filosofie, discursuri, corespondenţă, într-un stil limpede şi elegant.

Principalele sale opere de filosofie sunt: *Despre îndatoriri, Despre prietenie, Despre bătrâneţe, Despre supremul bine şi supremul rău, Despre natura zeilor, Despre consolare, Tusculane, Despre stat, Despre legi.*

În spirit roman, Cicero „îi condamna aspru pe filosofii care promovau apoliticul, în speţă epicureii, sub cuvânt că viaţa politică nu este decât un izvor de decepţii pricinuite de nerecunoştinţa oamenilor şi preconiza în consecinţă retragerea în lumea gândirii. După opinia sa, filosofia trebuia să fie un suport, indispensabil de altfel, al activităţii politice şi nu avea valoare decât în utilizarea sa practică".[1]

§2. Concepţia filosofico-morală

Filosofia lui Cicero este, în general, o etică. Atât el, cât şi ceilalţi intelectuali latini din vremea sa nu au dat filosofiei amploarea cunoscută la greci. De aceea, filosofia va avea o orientare spre practică şi, în special, spre politică.

În lucrarea sa *Despre supremul bine şi supremul rău,* Cicero încearcă să se delimiteze de curentele filosofice cu mare audienţă în timpul vieţii sale. Este vorba de epicurism, stoicism şi curentul peritatetic. Reprezentanţii acestor curente filosofice au definit, fiecare în felul său, binele suprem. De fapt, o astfel de preocupare au avut-o înaintea acestora şi alţi filosofi greci printre care Platon şi Aristotel. Aceşti doi filosofi au mers până acolo încât au dat conceptului de bine o semnificaţie de natură ontologică, extinzându-l asupra fiinţei luată în sensul său absolut. În concepţia lor, binele este suprafiinţial. Cicero, în lucrarea menţionată, va face adeseori referire la cei doi mari gânditori ai antichităţii, dar în mod trecător şi atunci când găseşte în ei ideea care îi susţine disertaţia purtată în contra epicureilor sau stoicilor. Expunerea este sub formă de dialog.

Conform concepţiei lui Epicur, totul trebuie raportat la binele suprem şi ultim. Ce este însă binele suprem în concepţia sa? „Acest bine constă, după Epicur, în plăcere: deci el consideră supremul bine plăcerea, iar durerea supremul rău."[2] El îşi justifică

---

[1] *G. Ceauşescu,* Studiu introductiv la Cicero, Despre supremul bine şi supremul rău, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 24.

[2] *Cicero,* Despre supremul bine şi supremul rău, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1983, p. 51.

această concepție observând comportamentul tuturor viețuitoarelor care, odată cu nașterea, tind spre plăcere și se bucură de ea ca de supremul bine și evită durerea și o resping. Limita celei mai mari plăceri este – în opinia epicurienilor – îndepărtarea oricărei dureri. Considerând plăcerea ca supremul bine, Epicur acordă un rol prea mare simțurilor în detrimentul rațiunii. Conform acestei concepții trebuie prețuit *utilul*.

Cicero va critica poziția lui Epicur și va susține că binele suprem este atins prin virtute care este bazată pe *rațiune*. „Deci eu – afirmă Cicero – înțeleg prin *virtute* ceea ce este demn prin natura sa să fie prețuit în sine, fără a ține seama de loc de utilitate, răsplată, avantaj".[1] Definiția virtuții rezultă din faptele oamenilor care acționează „fiindcă așa se cuvine, așa este drept, așa este cinstit, chiar dacă fapta respectivă nu oferă niciun folos material".[2]

Natura virtuții rezultă și din dorința omului de a intra în relații cu ceilalți oameni și de a se potrivi cu ei prin fire, limbă și necesități „pentru ca pornind de la iubirea pentru membrii familiei sale și pentru prietenii săi, această iubire să se extindă asupra concetățenilor săi, apoi asupra întregii comunități umane".[3] O altă formă de virtute este aceea a dorinței de adevăr, fapt pentru care „iubim tot ce este adevărat" adică libertatea, sinceritatea, consecvența, în schimb urâm deșertăciunea, minciuna, înșelăciunea, frauda, sperjurul, răutatea și nedreptatea".[4] O altă formă de virtute constă în ordine și echilibru.

Din toate aceste modalități de afirmare a virtuții se desprinde cu claritate faptul că omul virtuos acționează dezinteresat. Cu alte cuvinte, el nu urmărește utilul. Cu această afirmație Cicero încearcă să se îndepărteze de epicurieni.

Față de stoici, Cicero va avea o atitudine mai conciliantă. Conform acestora, orice viețuitoare încearcă să se pună în acord cu ea însăși încă de la naștere, se străduiește să se conserve și evită tot ceea ce îi poate produce pieirea. Dacă indivizii nu ar proceda astfel, „N-ar fi posibil să tindă spre ceva, dacă n-ar avea conștiința existenței lor și, prin urmare, nu s-ar iubi pe ei înșiși".[5] De aici rezultă că principiul rațiunii se întemeiază pe dragostea de sine. Este demn de a fi dorit ceea ce este în conformitate cu natura astfel că „prima îndatorire a omului este aceea de a se menține în starea sa naturală, apoi să păstreze pentru sine ceea ce este conform cu natura și să respingă ceea ce este contrar naturii".[6] Inteligența și virtutea au apărut mai târziu dar ele trebuie să tindă spre menținerea acestei conformități cu natura care acum apare ca armonie cu natura. Această armonie cu natura este binele suprem în concepția stoicilor. Armonia este întemeiată pe rațiune. Ei consideră că binele se confundă cu cinstea și, datorită acestui fapt, viața cinstită este fericită. Dacă cinstea este criteriul vieții fericite, ea trebuie considerată ca fiind binele suprem: viața cinstită se confundă cu viața virtuoasă. Cicero va fi de acord cu stoicii în privința virtuții pe care însă n-o va accepta pur și simplu, ci într-un mod personal, așa cum afirmă el însuși: „îi accept în această privință pe stoici, dar nu ca simplu interpret, ci după obiceiul meu, voi

[1] Ibidem, p. 87.
[2] Ibidem, p. 87.
[3] Ibidem, p. 88.
[4] Ibidem, p. 88.
[5] Ibidem, p. 123.
[6] Ibidem, p. 125.

sorbi din izvoarele lor potrivit cu judecata şi convingerea mea, cât şi ceea ce găsesc eu de cuviinţă."[1]

Dacă afirmăm – zice Cicero – că binele suprem constă în conformitatea cu natura, trebuie să înţelegem ce anume este natura omului. Când vorbim despre virtute, nu trebuie să avem în vedere numai sufletul omenesc şi ceea ce îl caracterizează în mod deosebit, anume raţiunea, aşa cum fac stoicii, ci şi corpul, pentru că omul este alcătuit din suflet şi corp. Cu toate că superior este sufletul, nu trebuie să neglijăm corpul pentru că „fiecare simţ are virtuţile sale, pentru ca nici un simţ să nu fie împiedicat să-şi îndeplinească funcţia de a percepe repede şi uşor ceea ce îi este oferit".[2] Nu trebuie însă rămas la nivelul simţurilor „pentru că la om elementul cel mai important este sufletul, iar în cadrul sufletului raţiunea: raţiunea este izvorul virtuţii definită drept raţiunea desăvârşită, pe care trebuie s-o avem mereu în vedere".[3] De aceea raţiunea şi, implicit, virtutea trebuie preţuite pentru sine, ele fiind singurul nostru scop.

Îndemnul lui Apollo de a ne cunoaşte pe noi înşine presupune deopotrivă cunoaşterea corpului şi a sufletului, iar „fiindcă tendinţa primordială a sufletului este posesiunea amândurora într-o stare optimă, trebuie să admitem că prin satisfacerea acestei dorinţe natura şi-a atins scopul suprem şi că acesta este binele suprem".[4]

§3. Gândirea social-politică şi juridică

Conceptul de bine suprem va întemeia gândirea social-politică şi juridică a lui Cicero. Se poate afirma că el a pus la baza politicului şi a juridicului morala. Un stat nu poate dura dacă cei care îl conduc nu au în vedere binele comun. El susţine „că virtutea este o necesitate umană atât de stringentă şi că dorinţa de a apăra bunăstarea comună este atât de mare, încât forţa lor a învins orice forme ale plăcerii şi ale inactivităţii".[5] De aceea, subordonarea faţă de stat este o lege naturală astfel că cel care îi subordonează autorităţii statale şi pedepsei legale pe toţi cetăţenii, trebuie pus mai presus de orice. O cetate trebuie să fie organizată având ca fundament dreptul public şi principiile morale.

În acord cu Socrate, Cicero va susţine că teoria trebuie să se ocupe în special de problemele vieţii şi ale moralei, lăsând la o parte cercetările referitoare la natură care, fie depăşesc capacitatea intelectului omenesc, fie nu au nici o legătură cu viaţa omenească.

Pornind de la morală, Cicero, asemenea lui Platon şi contrar părerii lui Aristotel, va susţine că filosoful, ca înţelept al cetăţii, trebuie să se implice în politică şi să conducă „realizând acordul între clasele superioare, inferioare şi medii; şi ceea ce muzicanţii numesc armonie în cântec se numeşte în stat concordie, cea mai sigură şi mai bună chezăşie a stabilităţii politice, iar ea nu poate exista de fel în afara

---

[1] Ibidem, p. 26.
[2] Ibidem, p. 149.
[3] Ibidem, p. 195.
[4] Ibidem, p. 198.
[5] *Cicero*, Despre stat, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1983, p. 240.

justiției".[1] Există un adevăr incontestabil și anume acela că statul nu poate fi guvernat deloc în afara justiției desăvârșite.

Punând la temelia statului justiția, Cicero va încerca să-i surprindă esența. Justiția este o etică socială, ea se referă la ceea ce este în afara individului uman și privește relațiile omului cu alți oameni. Ea presupune o dragoste nemăsurată față de ceilalți, mai mare ca dragostea omului pentru sine; în felul acesta omul acționează mai mult spre folosul altora decât pentru propriul său folos. Această atitudine stă la baza coeziunii sociale. De aceea dreptul, care se întemeiază pe justiție, este de esență socială.

Pentru a întemeia corect statul, nu trebuie să se confunde justiția cu utilul. Pentru că s-a făcut o asemenea confuzie de către cei care au condus statele, sistemele de legi diferă de la un popor la altul în funcție de interesul urmărit. Datorită acestui fapt și conceptul de dreptate este înțeles în mod diferit în funcție de interes.

Stabilind că justiția este temeiul statului, Cicero va trece la definiția statului: „Așadar statul – arată el – adică lucrul public (*res publica*), este lucrul poporului, dar poporul nu este orice ceată de oameni adunați la întâmplare, ci o mulțime unită într-un sistem juridic întemeiat printr-un acord comun în vederea utilității comune."[2] Contrar a ceea ce se va susține mult mai târziu, în epoca modernă, Cicero va susține că unirea oamenilor nu se datorează slăbiciunii, ci tendinței naturale a lor spre unire.

Statul trebuie guvernat, pentru a rezista, după un anumit principiu, care trebuie să fie raportat la acea cauză originară care a stat la baza comunității omenești. „Puterea trebuie încredințată fie unei singure persoane, fie unei elite, fie tuturor cetățenilor".[3] În felul acesta există trei forme de guvernământ: monarhic, condus de un grup restrâns de oameni, numiți optimați, și statul în care totul depinde de popor. Niciuna din aceste forme de guvernământ nu asigură, în opinia lui Cicero, o conducere bună a statului. Sub forma de guvernământ monarhică masa cetățenilor este lipsită de drepturi și nu poate decide nimic în stat. La fel în cazul în care conduce o elită, mulțimea nu poate beneficia de libertate pentru că este înlăturată de la decizie. În cazul în care guvernământul este popular „oricât ar fi de drept și de moderat, egalitatea însăși este inechitabilă din moment ce nu există nici un fel de ierarhie a demnităților".[4] Nu poate exista dreptate nici atunci când decizia este luată de o singură persoană, oricât de corectă ar fi aceasta, ducând adesea la tiranie.

Cicero este de părere că o a patra formă de guvernământ ar fi cea mai bună: cea rezultată din combinarea optimă a celor trei forme de guvernământ. Întrebat care dintre cele trei forme *originare* de guvernământ este cea mai bună, Cicero (care în dialog întruchipează persoana lui Scipio) va considera totuși că aceasta este cea monarhică, cu condiția ca regele să fie virtuos. El susține aceasta pornind de la ideea că și universul este condus de o divinitate supremă. Ori, dacă statul este de esență naturală, trebuie la rândul său să respecte acest principiu al conducerii unice. Regele trebuie să fie în cetate ca un tată care are grijă de fiii săi. El atrage cetățenii prin dragoste. „Cu toate că constituția regală este, după părerea mea, de departe cea mai

[1] Ibidem, p. 302.
[2] Ibidem, p. 258.
[3] Ibidem, p. 260.
[4] Ibidem, p. 260.

bună dintre cele trei forme de guvernământ, dar aceea rezultată din combinarea armonioasă a celor trei este superioară şi celei regale".[1]

Indiferent care ar fi forma de guvernământ, legea trebuie să fie elementul de coeziune al comunităţii, iar partea legii trebuie să fie aceeaşi pentru toţi. Pentru a se asigura legalitatea, ordinea de stat trebuie să fie asigurată printr-o judicioasă distribuire a funcţiilor. „Este necesar să li se indice magistraţilor cum să-şi exercite puterea, dar totodată şi cetăţenilor cum trebuie să se supună".[2]

Ordinele, afirmă Cicero, trebuie să fie legitime, iar oamenii să li se supună de bunăvoie. Cetăţeanul care manifestă nesupunere şi este nociv pentru societate să fie constrâns de către magistrat prin amendă, lanţuri şi nuiele. Hotărârile magistraţilor sunt supuse apelului. Ele pot fi contestate de popor. Magistraţii în timp de pace au îndatorirea „să vegheze asupra finanţelor publice, să-i păzească pe cei arestaţi, să execute sentinţele capitale, să imprime oficial monezile de bronz, argint şi aur, să judece litigiile în curs, să execute deciziile Senatului."[3] În război, ei vor da ordine subordonaţilor lor.

Pretorul trebuie să se ocupe cu problemele de drept, să judece procesele private, el fiind cel care aplică prevederile dreptului civil. Pretorul trebuie să fie în frunte, judecătorul să judece, iar consulul să dea sfaturi „Bunăstarea poporului să fie legea supremă pentru toţi".[4]

În lucrarea sa *Despre legi*, Cicero abordează problema *principiilor dreptului*. El porneşte de la conceptul de *lege* care este „înţelepciunea supremă a naturii, care ne porunceşte ce să facem şi ne interzice ceea ce îi este împotrivă".[5] Numele grecesc al legii – menţionează Cicero – vine de la ideea de „a atribui fiecăruia ce este al său", iar în latină de la ideea de „a alege". În funcţie de modul în care concepem legea ajungem la esenţa dreptului. Cicero va căuta originea dreptului în natură după următorul raţionament: întreaga natură este condusă de raţiunea unui zeu. Omul se aseamănă cu zeul prin raţiune, iar raţiunea desăvârşită se cheamă înţelepciune. Pentru că nu este nimic mai bun ca raţiunea şi pentru că ea se află şi în om şi în zeu, ea le este comună la ambii ca dreaptă raţiune. „Din moment ce aceasta constituie legea, trebuie să considerăm că noi oamenii suntem legaţi de zei, printre altele şi prin lege. Mai departe, cei ce respectă o lege comună, respectă totodată şi un drept comun".[6] Comunitatea de lege şi de drept implică comunitatea statului.

Comunitatea de lege şi de drept se datorează faptului că oamenii sunt asemănători între ei şi de aceea am fost plăsmuiţi să ne împărtăşim reciproc dreptul şi să-l considerăm un bun comun. Oamenii au fost înzestraţi cu raţiune, deci şi cu dreapta raţiune şi, ca urmare, le-a fost dată legea care este dreapta raţiune în a porunci şi a interzice. Dacă li s-a dat legea, li s-a dat şi dreptul. Omul înţelept nu se iubeşte niciodată mai

---

[1] Ibidem, p. 274.
[2] Ibidem, p. 426.
[3] Ibidem, p. 427.
[4] Ibidem, p. 427.
[5] *Cicero*, Despre legi, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1983, p. 374.
[6] Ibidem, p. 376.

mult pe sine decât pe alţii. Această iubire naturală dezinteresată dovedeşte faptul că „dreptul există în natură”[1], îşi are izvorul în natură.

Această concepţie despre drept este fundamentată pe conceptul moral de *justiţie* care mai târziu a fost preluat de creştinism şi exprimat prin maxima „iubeşte-ţi aproapele mai mult decât pe tine însuţi”. Gândul lui Cicero despre drept vibrează de o încărcătură morală rar întâlnită. Mai presus de orice, în drept trebuie să-şi găsească un loc de prim rang *cinstea.*

Societatea omenească s-a constituit pe un singur drept, fixat de legea naturală întemeiată pe dreapta raţiune de a porunci şi interzice. Nu există justiţie în afara celei care provine din natură. Trebuie avut în vedere că Cicero, când vorbeşte de lege şi natură, are în vedere întreaga existenţă în care se încadrează şi natura umană. Legea vine de la divinitate, iar aceasta este prin definiţie dreaptă. Omul, asemănător divinităţii, are dreaptă raţiune supusă legii universale şi, ca urmare, este predispus dreptului.

Dreptul, în felul acesta, este o aptitudine pur naturală a omului. El stă la baza constituirii societăţii umane.

În comparaţie cu legea naturală care întemeiază dreptul şi care este eternă şi nu poate fi abrogată, „diversele hotărâri formulate de către popoare în funcţie de circumstanţe au primit numele de legi mai degrabă printr-o favoare decât printr-un merit real”.[2] Pornind de la această idee, Cicero va susţine că „dacă legile s-ar întemeia pe poruncile popoarelor, pe hotărârile oamenilor politici, pe sentinţele judecătorilor, ar fi drept să tâlhăreşti, să comiţi adultere, să falsifici testamente, dacă aceste fapte ar fi aprobate de voturile şi hotărârile mulţimii”.[3]

Din cele consemnate până aici rezultă că dreptul îşi are originea eternă în natură şi nu în legile de circumstanţă, pentru că binele şi răul sunt judecate în conformitate cu natura, fiind totodată şi principiile naturii.

Dreptul şi cinstea trebuie cultivate pentru valoarea lor intrinsecă. „Toţi cei buni preţuiesc echitatea în sine şi dreptul în sine” şi, ca urmare, „dreptul trebuie dobândit şi cultivat ca valoare în sine”.[4] Iar valorile care trebuie apreciate în sine sunt generozitatea şi bunăvoinţa, care sunt gratuităţi.

Cicero va conchide că legea trebuie considerată ca unul dintre cele mai mari bunuri. Legile de circumstanţă emise de popoare trebuie să se raporteze permanent la legea universală pentru a asigura o bază naturală şi stabilă a societăţii omeneşti. „Aşadar – afirmă Cicero – legea este ceea ce face deosebirea între dreptate şi nedreptate, formulată în conformitate cu natura universală, principiu vechi şi originar, spre care tind legile oamenilor prin pedepsirea necinstiţilor şi ocrotirea celor buni.”[5]

---

[1] Ibidem, p. 389.
[2] Ibidem, p. 398.
[3] Ibidem, p. 384.
[4] Ibidem, p. 386.
[5] Ibidem, p. 399.

Secţiunea a 2-a. Seneca

§1. Viaţa şi opera

Lucius Annaeus Seneca, cel de-al doilea fiu al lui Seneca Pater, s-a născut la Corduba, în Spania, către anul 4 î.Hr. Seneca Pater s-a născut în anul 54 î.Hr. (mort în 39 d.Hr.), a trăit într-o perioadă în care au avut loc schimbări dramatice în domeniul moral, fiind autor al unor opere care puneau în evidenţă arta declamaţiunilor. Perioada în care a trăit Seneca Pater era marcată de gândirea lui Cicero. Elocinţa fusese înlocuită cu declamaţiunea, ceea ce făcea ca oratorii acelei vremi să se îndepărteze tot mai mult de realitate, antrenându-se în discuţii interminabile şi de o sterilitate extremă. Cu toată judecata aspră exprimată fie direct, fie prin glasul diferitelor persoane asupra exerciţiilor de declamaţiune, *Controversiae et Suasoriae* (scrisă de Seneca Pater – n.n.) sunt documentul cel mai preţios al unei forme de educaţie ce va influenţa atât de puternic şi dăunător întreaga literatură latină. Nu-i de mirare astfel că, deşi n-a practicat «declamaţiunea», numele sub care istoria literară îl cunoaşte este acela de Seneca Retorul.

În această atmosferă se formează personalitatea lui Lucius Annaeus Seneca. Avea o sănătate precară, motiv pentru care la un moment dat a avut intenţia să se sinucidă. Acceptând doctrina *stoică*, în mare vogă în acea perioadă, Seneca va duce pe toată perioada vieţii sale o luptă acerbă pentru dominarea pornirilor trupeşti şi înscrierea în sfera unei morale foarte stricte. Va suferi şi unele influenţe *pitagoreice*, motiv pentru care un timp va urma regimul vegetarian. Nu manifestă niciun interes pentru declamaţiunea sterilă şi se îndreaptă către filosofie, alegere care îi va marca toată viaţa. Cel care îl va marca profund în acest domeniu, va fi stoicul Attalus, cel care îndemna către o viaţă cumpătată şi manifesta un mare dispreţ în faţa nenorocirilor vieţii. O astfel de educaţie îl va face pe Seneca să arate dispreţ şi curaj în faţa morţii. Va accepta de asemenea, ideile exprimate de Papirius Fabianus care, pe lângă faptul că îi va oferi multe din ideile sale morale, îi va crea dragostea pentru studierea ştiinţelor naturale.

Chiar din această sumară caracterizare a perioadei de tinereţe a lui Seneca se poate trage concluzia că el a fost format în spiritul studiului intens, al meditaţiei, al unei practici morale dintre cele mai severe, care impuneau exerciţii dintre cele mai aspre.

De-a lungul vieţii sale, Seneca va fi martor la ultimii ani ai principatului lui Augustus. Şi-a început activitatea politică sub Tiberius, a cunoscut domnia lui Caligula şi pe a lui Claudius şi a trăit din plin frământata perioadă a lui Nero. Toată această perioadă cunoaşte frământări şi transformări fără precedent şi ele îşi vor pune pecetea şi asupra personalităţii lui Seneca. În timpul domniei lui Caligula a fost la un pas de a fi executat şi în timpul lui Claudius a fost exilat în Corsica. A servit, de asemenea, sub Nero, al cărui educator a fost, ca pretor şi, apoi, consul. Tot în timpul domniei lui Nero, Seneca îi cere acestuia să-i permită retragerea. Moare în anul 65 d.Hr. ordonându-i-se să se sinucidă, fiind acuzat de complicitate în complotul lui Calpurnius Piso. Operele mai importante pe care le-a scris Seneca sunt următoarele: *Consolatio ad Marciam, Consolatio ad Helviam, De forma mundi, Consolatio ad Polybium, De brevitate vitae, De tranquillitate animi, De clementia, De vita beata, De otio, Naturales quaestiones, De providentia, Moralis philosophiae libri.*

§2. Gândirea filosofică, politică şi juridică

Tot ceea ce a întreprins Seneca în viaţa politică a stat sub semnul învăţăturilor şcolii stoice, care lua în consideraţie ca obiect demn de meditaţie raţiunea umană. Şcoala stoică este cea care a orientat cunoaşterea spre psihologie, aceasta devenind centrul şi fundamentul ştiinţelor filosofice, imprimând speculaţiei metafizice un scop mai practic decât filosofiile anterioare. Cu toate acestea, filosofia greacă, chiar în această perioadă, rămâne preponderent metafizică, cu alte cuvinte speculativă, din care nu lipsesc sfaturile de natură practică. „Dar această mişcare, care începe la filosofii greci, nu se va accentua decât atunci când romanii îi vor surprinde partea practică. Romanii nu au avut niciodată un mare gust pentru studiile speculative: adevăratul lor geniu este geniul acţiunii, al conducerii şi disciplinei care este în felul acesta o guvernare. În mâinile lor filosofia aspiră să devină un agent social al culturii morale şi să joace rolul de dirijare al conştiinţei şi al vieţii: *Sit aliquis animi tui custos*, zice Seneca".[1]

Conform stoicului Zenon, întemeietorul şcolii stoice, obiectul filosofiei este raţiunea, iar scopul este acela de a poseda o dreaptă raţiune. Ce ne aduce filosofia în cunoaştere? Raţiunea, principiile sale, legile sale, facultăţile sale, funcţiunile şi actele sale. Lumea şi tot ceea ce cuprinde aceasta nu are alt scop decât omul şi este făcută pentru om. Pământul locuit de om nu este numai centrul mişcării Universului ci principiul şi cauza directoare a acestei mişcări. Argumente în acest sens aduceau şi alţi membri ai şcolii dintre care am aminti pe Cleanthes şi discipolul său Chrtysippus. Odată cu şcoala stoică se poate afirma că asistăm la triumful individualismului în filosofie şi, prin aceasta, în morală şi în politică, mai ales în perioada romanică. Această şcoală va fi în permanenţă într-un conflict deschis cu şcoala epicureică care, credeau ei, era adepta senzualismului contrar raţiunii. Cu toate acestea, cele două şcoli, inconştient sau nu, erau penetrate de ideile adversarilor, lucru sesizat de Seneca, a cărui gândire este marcată adeseori de epicureism, faţă de care nu va avea o atitudine exclusivistă. Afilierea sa la şcoala stoică nu îi răpeşte libertatea de gândire şi nu-l împiedică să afirme că adevărul este bun comun şi el nu poate aparţine unei singure şcoli. „Tot ce este adevărat, îmi aparţine (*Quod verum est, meum est*); voi continua să-ţi servesc pe Epicur – îi spune Seneca lui Lucilius – pentru că acei care jură pe cuvintele cuiva şi care iau seama nu la ce se spune, ci de către cine, să înveţe că tot ce este excelent este comun".[2]

Acceptând definiţia dată de gânditorii greci filosofiei ca „ştiinţă a lucrurilor divine şi umane", Seneca adaugă că aceasta este „valoarea morală supremă, virtutea, filosofia este, în concepţia lui, năzuinţa către virtute (*studium virtutis*), năzuinţa îndreptării spiritului (*studium corrigendae mentis*). Ea nu-şi poate atinge scopul (virtutea) decât prin practica virtuţii".[3] Virtutea este nedespărţită de filosofie, dar se observă la Seneca o deplasare dinspre accentul pus pe cunoaştere, acceptat de

---

[1] *A.Ed. Chaignet*, Histoire de la psychologie des grecs, Librairie Hachette, Paris, 1889, p. 3.

[2] *Seneca*, Ep. 12, 11, citat de *G. Guţu*, în Lucius Annaeus Seneca, Viaţa, timpul şi opera morală, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, p. 167.

[3] *G. Guţu*, op. cit., p. 155.

definiţia intelectualistă, spre voinţă, ca fundament al acţiunii practice, fără însă a le separa. Totuşi, acest accent are menirea de a orienta gândirea spre acţiunea practică, în special spre practica politică. „Unii dintre ai noştri, deşi filosofia este năzuinţa către virtute şi una (virtutea) este ţinta, cealaltă (filosofia) este năzuinţa, totuşi n-au crezut că acestea pot fi despărţite, căci nici filosofia nu există fără virtute, nici virtutea fără filosofie. Filosofia este năzuinţa către virtute, dar prin virtutea însăşi. Nici virtutea nu poate să ia naştere fără năzuinţa către dânsa, nici năzuinţa către virtute fără virtutea însăşi. Căci lucrul nu se aseamănă cu cel ce vrea să lovească ceva de la distanţă – într-un loc este cel care ţinteşte, dincolo lucrul ţintit – sau cu drumurile care duc la oraşe, dar sunt în afara lor. La virtute ajungi prin ea însăşi. Filosofia şi virtutea sunt, deci, strâns legate între ele."[1] Ca urmare, filosofia este mijlocul prin intermediul căruia se ajunge la înţelepciune, înţeleasă ca îndreptar practic al vieţii de zi cu zi.

Filosofia este o adevărată religie pentru Seneca într-o epocă în care frământările politice erau în măsură să bulverseze liniştea sufletească; ea trebuie să-i ocrotească pe oameni, să-i îndepărteze de patimi şi să-i îndrepte către dreapta raţiune. Filosofia avea, deci, un rol practic, putem spune, terapeutic. „Oriunde te vei ascunde, patimile omeneşti vor urla în jurul tău. Multe sunt în afara noastră, ne înconjoară, învelindu-ne sau strivindu-ne; multe înlăuntrul nostru, clocotind în deplina singurătate a lor. Trebuie să ne înconjurăm cu zidul filosofiei, zid de nepătruns (*murus inexpugnabilis*), pe care soarta, oricât îl va izbi cu nenumărate lovituri, nu-l poate trece".[2] Este vorba aici de o detaşare morală cu scopul de a ocroti liniştea interioară a individului uman. Omul trebuie să se desprindă de aparenţe şi să pătrundă tainele adânci ale naturii omeneşti. „O, cât de vrednic de dispreţ este omul care nu se înalţă deasupra celor omeneşti! Câtă vreme ne luptăm cu instinctele ce lucru măreţ înfăptuim! Chiar dacă le supunem, biruim ceva josnic. Pe ce temei ne fălim că suntem diferiţi de cei mai mârşavi oameni? ... Până aici nu ai realizat nimic. Te-ai desprins de multe rele, nu însă şi de tine însuţi. Căci virtutea către care năzuim este măreaţă nu pentru faptul că absenţa răului ar fi o fericire în sine, ci fiindcă ea eliberează sufletul, îl pregăteşte pentru cunoaşterea celor cereşti şi îl face vrednic să se împărtăşească de prezenţa divină."[3]

Foarte mulţi istorici au pus problema dacă gândirea filosofică a lui Seneca nu a fost trădată de activitatea sa politică, dacă până la urmă gândirea sa nu avea rolul de a ascunde omul politic orgolios, dornic de putere. Sunt autori care susţin că activitatea politică a lui Seneca este rezultatul învăţăturilor desprinse din ideile şcolii stoice, care nu recomanda abţinerea înţeleptului de la activitatea politică. Cu o condiţie însă, şi anume aceea ca politica să nu tulbure liniştea sufletească a celui care o practică. Problema liniştii sufleteşti este o problemă susţinută de majoritatea gânditorilor greci. Pentru ei (vezi Aristotel), acţiunea nu este scop în sine, ci mijlocul prin intermediul căruia se atinge liniştea sufletească, care este scopul. Scepticii abordau într-un stil original aceeaşi temă a liniştii sufleteşti.

---

[1] *Seneca*, Ep. 89, 8, citat de *G. Guţu*.
[2] Idem, Ep. 82, 4, 5.
[3] *Seneca*, Naturales quaestiones, Ed. Polirom, Iaşi,1999, p. 6.

Seneca abordează această problemă în lucrarea sa *De tranquillitate animi*, lucrare care precede o altă operă a sa *De clementia*. Cum este posibil ca acțiunea politică, treburile publice să dea posibilitatea înțeleptului să-și păstreze echilibrul interior, liniștea sufletească? La această întrebare Seneca răspunde în ton cu Cicero care „în *De officiis*, între sfaturile date celui care vrea să se ocupe de treburi publice, este acela că el va trebui să-și păstreze, cel puțin cât filosofii, poate și mai mult, liniștea sufletească și siguranța de sine, dacă vrea să trăiască cu demnitate și cu fermitate. Și, pentru aceasta, el va trebui să se asigure, înainte de toate, că posedă toate însușirile necesare executării sarcinilor pe care și le propune".[1] În termenii de astăzi, am putea spune că acela care este competent într-o anumită funcție politică își poate asigura echilibrul sufletesc, în caz contrar el va fi bântuit de mari neliniști. De aceea, în *De tranquillitate animi* Seneca spune că înainte de a întreprinde orice activitate este necesar să se examineze: propria noastră natură, apoi cea a treburilor cărora trebuie să ne consacrăm și oamenii pe care trebuie să ne sprijinim în realizarea unei acțiuni. Seneca are în vedere trei factori exteriori capabili să abată pe cineva de la acțiune: o elocvență precară, o avere care să nu facă față cheltuielilor cerute de viața politică și o sănătate șubredă.

Acțiunea nu trebuie să devină scop în sine și să ne domine de așa manieră încât să ne tulbure independența judecății, pentru că astfel este înlăturat calmul interior. Această concepție vine de la Democrit care, conform lui Plutarh, „pretinde că cel ce dorește să trăiască în mulțumire sufletească nu trebuie să se agite prea mult nici pentru treburile particulare, nici pentru cele publice, ci să considere mulțumirea sufletească drept cel mai de preț bun ce-l putem dobândi în schimbul abținerii de la orice activitate". Seneca îndulcește oarecum această concepție radicală afirmând că „cel ce dorește să-și câștige liniștea sufletească nu trebuie să-și cheltuiască energia nici în viața particulară nici în cea publică, iar în cele ce întreprinde să nu depășească forțele și firea lui. Dimpotrivă, să se supravegheze în așa măsură încât chiar atunci când norocul îi surâde și pare că-l va ridica pe creasta valului, să se arate potolit și să nu se avânte dincolo de limita până unde îl duc puterile. Căci măsura plinului este mult mai sigură decât cea care dă pe dinafară".[2] Este vorba aici de acea detașare care asigură echilibrul sufletesc pentru „înțelept" chiar atunci când el desfășoară activitatea politică cea mai înaltă.

Trebuie avut în vedere că Seneca practica acea libertate în spirit, acea independență spirituală care ar trebui să fie aceea a înțeleptului – și iarăși nu trebuie să uităm că această independență nu poate fi negativă, ea nu trebuie să constea într-un refuz sistematic al tuturor lucrurilor omenești; „ea trebuie să fie, dimpotrivă, pozitivă, să accepte preferabilele, fără să le arate nicio admirație, fără să le dorească cu adevărat, ca să treacă peste ele și să se păzească mai ales de acel fel de teamă pe care abia o ascunde un ascetism riguros și prea violent"[3], problematică ce o va trata în lucrarea sa *Despre viața fericită*. Aceste precepte vor domina concepția sa politică și juridică.

---

[1] *Cicero*, De officiis, I, 73: *ad rem gerendam autem qui accedit, cuaeat ne id modo consideret quam illa res honesta sit, sed etiam ut habeat efficiendi facultatem*, citat de *P. Grimal*, în Seneca, Ed. Univers, București, 1992, p. 130.

[2] *Seneca*, De tranquillitate animi, 13, și De ira III, 6, 3.

[3] *P. Grimal*, op. cit., p. 99.

Activitatea politică practică desfăşurată de Seneca este legată în principal de numele lui Nero al cărui educator şi sfătuitor a fost până în momentul retragerii sale în 62 d.Hr. El a urmat întocmai preceptele şcolii stoice conform cărora oamenii înţelepţi trebuie ori să conducă la vârf treburile publice, ori să fie sfătuitori ai celor ce le conduc. El ştia că adevărata putere în stat era exercitată de către „prietenii principelui". Ca educator al lui Nero, el va încerca să aplice principiile stoicismului, explicând elevului său care este adevărata natură a lui *clementia*. Aceste explicaţii sunt cuprinse în lucrarea *De clementia*, ea fiind o adevărată ideologie a principatului. Este vorba despre un discurs care îi dădea public lui Nero maxime de guvernare şi trasa un program moral „de bun augur" şi în acelaşi timp un discurs de filosofie a monarhiei.

Dacă avem în vedere condiţiile politice în care a ajuns la putere Nero, „în *De clementia* găsim elementele unei teorii a puterii monarhice, schiţată explicit şi întemeiată pe stoicismul cel mai ortodox. Pentru a ne convinge, este de ajuns să se amintească formule ca aceasta «în acelaşi fel în care timpul este în întregime slujitorul spiritului» (...) la fel şi universul întreg este condus de un suflet, căruia el îi doreşte salvarea sa, iar într-un stat, în acelaşi chip, regele este cel care asigură pacea. Regalitatea era considerată, încă de la primii stoici, drept o formă a virtuţii înţeleptului. Spiritul regal constă în a nu recunoaşte nicio altă autoritate decât pe cea a Raţiunii – ceea ce, pentru stoici, este idealul oricărui spirit liber: adevărata regalitate va fi aceea care ia drept normă, ca Dumnezeu însuşi în administrarea Universului, Raţiunea perfectă. Cu această condiţie, oamenii, «animale rebele», vor fi gata să urmeze calea dată, în timp ce ei ar refuza să se lase conduşi de către o autoritate arbitrară".[1] Regalitatea, în opinia sa, este imaginea ordinii universale. El aseamănă regele cu astrul zilei. Dizertaţia nu este întâmplătoare pentru că naşterea lui Nero a fost marcată de o „unire cu discul", naşterea sa fiind o naştere „solară". Se spune că *De clementia* este o tentativă de a pregăti opinia senatorială cu monarhia lui Nero, inducând ideea că instituţia imperială este o necesitate şi că realitatea imperiului este de neocolit. Mitul solar era deja prezent în gândirea lui Nero, Seneca nefăcând altceva decât să-i dea o mai mare fundamentare filosofică. *De clementia* se constituie astfel într-un discurs care delimitează o etapă a domniei, ba, mai mult, o etapă în evoluţia principatului. Seneca ştia că regimul imperial nu va fi acceptat de elita romană decât cu condiţia să fie fundamentat pe filosofia lui *sapientia*. Regele trebuia să întruchipeze înţeleptul, lucru util atât la Roma, cât şi în provinciile romane din Egipt până în Spania şi Galia. Astfel, *De clementia* integrează în regalitatea lui Nero atât aspiraţiile populare, cât şi exigenţele unui senat tradiţionalist şi impregnat de filosofia Porticului.

Seneca este adeptul principatului pentru că el vede în monarhie o formă de stat în conformitate cu natura, singura capabilă să împiedice acţiunea distrugătoare a unor libertăţi exagerate. Principele este spiritul statului al cărui corp sunt toţi cetăţenii. Aşa cum spiritul pătrunde până în cele mai îndepărtate regiuni ale corpului, dându-le viaţă şi conducându-le, tot aşa principele trebuie să fie prezent în cele mai îndepărtate colţuri ale imperiului. Aşa cum orice atingere adusă oricărei părţi a corpului atinge spiritul, tot aşa suferinţa oricărui membru al comunităţii statului se răsfrânge asupra

[1] Ibidem, p. 118.

principelui. Cruzimea împotriva supuşilor statului nu este justificată aşa cum nu este justificată cruzimea împotriva părţilor propriului trup. De aceea clemenţa este cea mai bună artă a guvernării.

Se observă la Seneca faptul că deşi este adeptul imperiului, prin intermediul conceptului de înţelept el încearcă să fundamenteze principiul autonomiei individuale. De aceea, ca şi la stoici, putem susţine că filosofia lui Seneca pune autonomia individuală mai presus de activitatea politică, pentru că individul care practică politica, în lumina stoicismului, nu se simte legat de ea, ci este detaşat şi o consideră ca o alegere individuală pentru a realiza binele în societate. Din acest punct de vedere, la care se adaugă acea concepţie cu privire la liniştea sufletească, individualismul pune în aplicare o concepţie în care activitatea practică este, până la urmă, subordonată unui comandament teoretic înalt: detaşarea de aparenţe, de ceea ce este trecător şi înscrierea într-o ordine a divinului. Înseamnă oare că activitatea politică a lui Seneca este o întrerupere, dictată de împrejurări, a individualismului de care era animat de gândirea stoică? Or a vrut să aplice principiul individualismului stoic făcând parte dintre prietenii principelui? Prin teoretizarea individualismului se dizolva simţământul de legătură organică cu destinul statului. Un astfel de individualism va măcina adânc Imperiul Roman, el fiind continuat de creştinism.

Prin intermediul conceptului de bine suprem, care punea în evidenţă virtutea, stoicii susţineau că aceasta din urmă nu poate creşte sau descreşte din cauza perfecţiunii sale. Neputând varia, nu poate exista o scară ierarhică a virtuţilor, consecinţa acestei egalităţi cu sine a virtuţii fiind egalitatea celor care participă la ea. Oamenii sunt, prin urmare, egali sau egalizaţi, prin participarea la viaţa morală. „Virtutea nu e închisă nimănui: e la îndemâna tuturor. Pe toţi îi primeşte, pe toţi îi cheamă: liberi sau dezrobiţi, sclavi, regi sau surghiuniţi. Nu alege rangul sau averea. Se mulţumeşte cu omul egal."[1]

Afirmaţiile lui Seneca prevesteau ruperea echilibrului între stat şi individ în favoarea acestuia din urmă.

Secţiunea a 3-a. Jurisconsulţii

Dreptul roman, aşa cum îl cunoaştem noi acum, a fost transmis prin codurile realizate din iniţiativa regilor goţi şi burgunzi şi *Corpus juris* al lui Justinian compilat în 529 de Triboniu. Acesta cuprinde *Codul* care adună la un loc legile şi constituţiile imperiale, *Digestele* sau *Pandectele* publicate în 533, care cuprind extrasele operelor a treizeci şi nouă de jurisconsulţi ai secolului al II-lea, dintre care cei mai importanţi Papinian, Ulpian, Modestinus şi *Institute,* scurte manuale de învăţământ predate în şcolile din acea vreme. Ar mai fi de semnalat *Novellae*, o culegere de constituţii imperiale, apărută după Cod.

Istoria dreptului roman este împărţită de autori în patru perioade. Istoricul englez Gibbon[2] consideră aceste perioade ca fiind:

---

[1] De Beneficiis, II, 18.

[2] A se vedea, în acest sens, *G. Danielopolu*, Explicaţiunea instituţiunilor lui Justinian, I, Imprimeria statului, Bucureşti, 1899, p. 13.

1. De la fundarea Romei până la Legea celor XII Table;
2. De la Legea celor XII Table până la Cicero;
3. De la Cicero până la Septimiu-Sever;
4. De la Septimiu-Sever până la moartea lui Justinian.

Există şi alte concepţii cu privire la periodizarea evoluţiei dreptului roman. Ceea ce este demn de reţinut este faptul că Legea celor XII Table este un moment deosebit de important, pentru că acum apar instituţii noi care vor rămâne fundamentul dreptului roman. Legea celor XII Table prezintă interes şi pentru faptul că odată cu ea se temperează excesele patricienilor în aplicarea unor norme, adeseori arbitrare, împotriva plebei, ceea ce făcea ca dreptul să fie incert. Odată cu cele XII Table şi în perioada de după ele se constată o oarecare îndulcire a aplicării normei bazate pe considerente de natură etică. Sunt autori care văd în Legea celor XII Table o tendinţă de a se acorda o mai mare importanţă persoanei sau individualităţii umane. Nu se pomenea anterior la Roma despre respectul persoanei. Societatea romană era supusă încă de la origini unor reguli stricte. Odată cu cele XII Table apare o tot mai mare preocupare pentru protejarea individului: libertatea, conservarea, viaţa persoanei sunt considerate ca fundamentele pentru însăşi conservarea Romei. Aici se va face distincţia între „persoană" şi „lucru" deşi în drept sunt strâns legate între ele.

Dispoziţiile celor XII Table sunt considerate ca fiind elenice, afirmaţie care însă este respinsă de unii istorici. Dar să vedem cum au apărut cele XII Table, pentru că acest lucru arată influenţa gândirii greceşti asupra celei romane. În 462 Terentilius Arsa a dispus să se constituie o comisie din cinci membri pentru a redacta un cod destinat plebei, însă până la urmă s-a convenit ca acest cod să se aplice întregii cetăţi. O comisie de trei membri a fost trimisă în Grecia prin 455 pentru a studia legile lui Solon. La întoarcerea acestei comisii, zece magistraţi patricieni au redactat table de legi, completate apoi prin două table suplimentare. Aceste table au fost publicate către 449 sub consulii Valerius şi Horatius. Bronzul pe care erau imprimate s-a distrus în incendiul Romei, cu zece ani mai târziu. Reconstituirea ulterioară era diferită de cea originală. Ceea ce este cunoscut astăzi nu este decât ceea ce s-a reţinut din citatele unor *grammatici* şi ale unor jurisconsulţi. Cicero a considerat conţinutul tablelor temeiul universal al dreptului.[1]

Conform părerii lui Danielopolu, începând cu perioada a treia, cele XII Table rămân norma de reglementare a raporturilor juridice, dar se încearcă pe orice cale ca dispoziţiile lor să fie eludate, invocându-se considerente „de echitate care prevalează mai cu seamă prin *excepţia doli mali*", la baza căreia stă jurisconsultul Aquilin Gallu. Modul de aplicare al normei va depinde într-o mare măsură de influenţa gândirii stoice care începe să pătrundă în jurisprudenţă, sub ale cărei idei a gândit însuşi Cicero. Jurisconsulţii şi-au adus o contribuţie importantă la consolidarea unor concepte cheie pentru dreptul roman, cum ar fi acela de *justiţie*, de *jurisprudenţă*, diviziunea dreptului, principiile dreptului etc.

Astfel Ulpian definea *justiţia*[2]: *constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi* – voinţa constantă (fermă, convinsă) şi perpetuă de a da fiecăruia ce este al

[1] A se vedea, pe larg despre cele XII table, *R. Bloch, J. Cousin*, Roma şi destinul ei, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1985, începând cu p. 249.

[2] *G. Danielopolu*, op. cit., p. 7 şi urm.

său. Este aici pusă în joc voința rațională, nu instinctivă, a unui om care s-a convins și voiește liber. Este vorba, de asemenea, de o voință permanentă și nu accidentală, dominată de ideea binelui așa cum era ea concepută în vechea eladă de către filosofii stoici.

A doua definiție concepută de Ulpian este aceea a *jurisprudenței*: *divinarum atque humanorum rerum notitia, justi atque injusti scientia* – cunoașterea lucrurilor divine și umane, știința justului și injustului.

Pornind de la aceste definiții, Danielopolu definește, la rândul său, dreptul ca fiind „dirijarea libertății prin inteligență", definiție care este întemeiată pe etimologia cuvântului *dirrigere, dirrectum*, care înseamnă a dirija. Libertatea prin inteligență este acea atitudine prin care nu este vătămată libertatea celorlalți, iar suma acestor libertăți formează dreptul. Această inteligență manifestată în drept, este, de fapt, o constrângere din partea unei forțe care se impune și-i obligă pe oameni să-și îndeplinească îndatoririle. „Dirijarea libertății prin inteligență dă naștere la toate raporturile existente între om și om, la descoperirea a tot ce este just și a tot ce este injust. Însă aceste fapte juste și injuste, găsite prin simpla lumină a conștiinței, existentă în inima necoruptă a celei mai necultivate inteligențe, mintea cultivată le studiază, le purifică, le combină, le dezvoltă și face din ele o știință. Jurisprudența este așadar știința, iar nu conștiința a ce este just și a ce este injust".[1]

Definiția dată de Ulpian este o definiție ce pune în joc o anumită concepție filosofică, o atitudine care presupune o cunoaștere a omului de către sine însuși și cunoașterea celorlalți, toate acestea conectate la o cunoaștere adecvată a Divinității. Numai în felul acesta se poate discerne corect între just și injust.

Principiile dreptului, așa cum au fost gândite de jurisconsulții romani, sunt în număr de trei: *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (Ulpian I, 10, §1, *De justitia et jure*, extrasă din Lib. I. Regularum, Justinian, Institute § 3 ht) – 1. a da fiecăruia ce este al său; 2. a nu vătăma pe aproapele său; 3. a trăi onest. Regula generală în drept este: *non omne quod licet honestum est*, adică nu tot ce este permis cuiva a face este moral. În căsătorie, spre exemplu, principiul se inversează: *omne quod licet honestum est*, unde este vorba despre respectarea strictă a normelor morale. Ceea ce înseamnă că în materie de drept, cineva poate să fie în concordanță cu principiile juridice fără să fie și cu cele de natură morală, pe când în căsătorie, pentru ca cineva să fie în ordine din punct de vedere juridic, trebuie mai întâi să fie în concordanță cu principiile de moralitate.

În ceea ce privește diviziunea dreptului, romanii îl împărțeau în *drept public* și *drept privat*. Cel dintâi avea ca scop principal și imediat utilitatea societății, a statului și numai în mod indirect viza și interesele particulare. După Gaius, diviziunea este: drept civil, specific fiecărei cetăți, și un drept prin rațiunea naturală care aparține în mod egal tuturor cetățenilor. „Toate popoarele, susținea Gaius, supuse în imperiu legilor și cutumelor recunosc în parte un drept particular și în parte un drept comun tuturor oamenilor. Ca urmare, dreptul fiecărui popor de a stabili pentru el însuși îi este particular și se numește drept civil, adică drept propriu cetății; în timp ce dreptul stabilit

[1] Ibidem.

la toţi oamenii prin raţiunea naturală se observă în mod egal la toate popoarele şi se numeşte dreptul ginţilor, adică dreptul adoptat pentru toate naţiunile".[1]

Ulpian consideră dreptul pornind din trei surse: *ius naturale*, adică preceptele naturale, *ius gentium*, adică regulile ce aparţin natiunilor şi *ius civile*, normele pozitive în vigoare într-o societate. În această diviziune *ius naturale* este distinct de *ius gentium*. Redăm aici expunerea lui Ulpian cu privire la diviziunea dreptului privat în cele trei subdiviziuni, aşa cum sunt concepute de el într-un fragment din Cartea I a *Instituţiilor* sale şi principiul legii 6 D., *De justitia et jure*: *„Privatum jus tripertitum est, collectum etenim est ex naturalibus praeceptis, aut gentium aut civilibus. Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit; nam jus istud, non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae conjunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio; videmus etenim caetera quoque animalia, feras etiam istius juris perita censeri. Juris gentium est quo gentes humanae utuntur. Quod a naturali recedere, inde facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune est. Jus civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recendit, nec per omnia ei servit; itaque, cum aliquid addimus vel detrahimus juri communi, jus proprium, id est civile efficimus.*" Dreptul privat se compune din trei părţi; într- adevăr el se compune din precepte naturale de drept al ginţilor sau de drept civil. Dreptul natural este acela pe care natura a povăţuit pe toate animalele să-l urmeze. În adevăr acest drept nu este propriu geniului uman, ci tuturor animalelor care se nasc pe uscat, în mare şi chiar păsărilor. Din el decurge unirea masculului cu partea femeiască, pe care noi o numim căsătorie, din el procrearea copiilor, din el educarea lor; căci vedem şi pe celelalte animale, chiar şi pe cele sălbatice, că practică un asemenea drept. Dreptul ginţilor este acela de care se servesc ginţile (neamurile) omeneşti. Care drept diferă de cel natural se poate vedea uşor din aceea că dreptul natural este comun tuturor animalelor, pe când dreptul ginţilor nu este comun decât oamenilor. Dreptul civil este acela care nici nu se îndepărtează în totul de dreptul natural şi al ginţilor, nici nu le urmează în toate; de aceea, de câte ori adăugăm sau scoatem ceva din dreptul comun, alcătuim dreptul nostru propriu, sau dreptul civil.[2]

Mommsen observa că diviziunile dreptului nu au o importanţă practică prea mare pentru juriştii romani. Este dovada, afirma el, cât de dispuşi erau ei de a se lăsa ghidaţi de speculaţia pură în soluţionarea problemelor de drept; teoria dreptului natural era pentru ei mai mult un obiect de lux şi de paradă decât o noţiune practică şi susceptibilă de aplicare.[3]

Cei mai mulţi jurisconsulţi romani divizau dreptul privat în drept al ginţilor, sinonim cu dreptul natural şi în drept civil. Dreptul ginţilor este partea dreptului privat pozitiv care se compune din instituţiile comune atât poporului roman cât şi celorlalte popoare, iar dreptul civil acea parte a dreptului privat pozitiv care aparţine numai romanilor, *ius proprium civium Romanorum*, cum ar fi: puterea paternă

[1] *Gaius*, Institute, I. §1, Paris, 1827, citat de *Y. Guchet* în Histoire des idées politique, tome 1, p. 80.

[2] *G. Danielopolu*, op. cit.

[3] *T. Mommsen*, Manuel des Antiquités romaines, Paris, Thorin, XVI, p. 163.

manus, *mancipium*, tutela legitimă a agnaților și cea a gentililor, succesiunea legitimă a agnaților și a gentililor, *dictio dotis, iusjurata promissio liberti*, sistemul de procedură, *manus injectio* etc.

„La Romani sistemul de organizare fiind municipal și municipiul principiul de la care a izvorât întregul Stat, s-a numit *ius civile, ed est ius civitatis*, dreptul special, propriu exclusiv membrilor națiunii care formează acel stat, și, prin urmare, dreptul privat exclusiv Romanilor, *ius civile Romanorum* sau *ius Quiritum* (căci romanii se numeau și Quirites), sau fiindcă dreptul privat, prin excelență exclusiv unui popor, era dreptul civil al Romanilor, pe scurt, *ius civile*".

Pomponius, gândind evoluția dreptului roman, afirmă că la începutul Romei, în epoca monarhică, nu existau nici *lex*, nici *ius*, fiecare lucru fiind reglat de rege, în afara unei reguli prestabilite. Abia în Republică la Roma se cunoaște organizarea prin intermediul cutumei, sub influența Greciei stabilindu-se Legea celor XII Table care a dat naștere lui *ius*. Mai târziu plebea a impus necesitatea unor legi, *plebiscite*, recunoscute prin *lex Hortensia* care extinde validitatea poporului (*populus*). Odată cu creșterea numărului cetățenilor, făcând imposibilă reuniunea lor pentru adoptarea legilor, cel care asigura conducerea statului era Senatul prin mijlocirea așa-numitelor *senatus-consulta*. Ceea ce trebuie reținut este faptul că în fiecare etapă de evoluție, legitimitatea puterii apare legată de voința populară.

La romani se mai întâlnește și diviziunea în drept scris și drept nescris – este vorba despre diviziunea dreptului civil care are în vedere sursa dreptului civil. Ca izvoare ale dreptului scris jurisconsulții romani rețin: legile, plebiscitele, senatconsultele, constituțiile imperiale, edictele magistraților și scrierile jurisconsulților. „Însă în general și mai exact se cheamă drept scris dreptul promulgat, edictat de o putere constituită în acest scop, sau de un funcționar învestit cu puterea legiuitoare, fie acest drept constatat prin scris sau nu; iar drept nescris se numește acela care este întemeiat pe convicțiunea intimă a nației despre a cărui existență proba cea mai adevărată este uzanța sa învederată".[1] În acest context, scrierile jurisconsulților erau surse nescrise, pentru că ele țineau de uzul intim al nației romane.

[1] *G. Danielopolu*, op. cit., p. 12.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul III
Evul Mediu: Thoma D'Aquino

§1. Viaţa şi opera

Sfântul Toma s-a născut la sfârşitul anului 1224 la castelul Roccasecca, lângă Aquino, într-o familie de nobili, el fiind fiul lui Landolphe, conte d'Aquin. În 1230 este admis, ca laic, la mânăstirea Montecassino. După un timp de şedere la această mânăstire, în 1239 se întoarce pentru un timp în familie. În aceeaşi perioadă el este student în arte la Universitatea din Neapole. În 1244, la vârsta de 20 de ani, îmbracă în acelaşi oraş rasa dominicană şi porneşte spre Paris, împreună cu magistrul general al Ordinului, Ioannes Teutonicul. Fraţii săi neacceptând călugărirea sa îl răpesc şi îl aduc înapoi la castelul Roccasecca. Cu toate acestea, în toamna anului 1245 el se duce la Paris, unde va studia la facultatea de teologie sub îndrumarea lui Albert cel Mare. Toma ajunge licenţiat în teologie în 1256 şi începe predarea pentru a dobândi gradul de profesor în teologie şi continuă până în 1259. Primit în rândul profesorilor se întoarce totuşi în Italia şi predă, pe rând, la Anagni (1259-1261); Ovietto (1261-1265), Roma (1265-1267) şi Viterbo (1267-1268). Începând cu 1268, Toma părăseşte Italia pentru a se întoarce la Paris, unde soseşte în 1269. Părăseşte din nou Parisul în 1272, predă la Neapole în 1273 şi pleacă în ianuarie 1274 fiind convocat de Grigore X la al doilea conciliu general de la Lyon. Surprins de boală pe drum, moare la 7 martie 1274.

Opera lui Toma cuprinde *Comentariile la Aristotel, Summele* şi *Dizertaţiile* (*Quaestiones disputatae*). Comentariile reprezintă încercările sale de a explica gândirea lui Aristotel şi de a surprinde conţinutul acesteia. Scrierile lui Aristotel îl orientează spre studierea experimentală a naturii şi spre speculaţiile metafizice, tendinţe imprimate şi de îndrumările maestrului său Albert cel Mare şi Ordinul Dominicanilor care au încurajat studierea naturii, metafizica şi logica. Dar, deşi comentariile sunt esenţiale pentru dezvoltarea gândirii tomiste, sensul adevărat al gândirii Sfântului Toma trebuie căutat însă în *Summe*.

§2. Privire generală asupra filosofiei tomiste

„Dezvoltarea filosofie tomiste afirmă Étienne Gilson, este dominată de o dublă condiţie: distincţia dintre raţiune şi credinţă şi necesitatea acordului lor. Întregul domeniu al filosofiei ţine exclusiv de raţiune; aceasta înseamnă că filosofia nu trebuie să accepte nimic altceva decât ceea ce este accesibil inteligenţei naturale şi demonstrabile numai prin mijloacele ei. Teologia, dimpotrivă, se întemeiază pe revelaţie, adică, în cele din urmă, pe autoritatea lui Dumnezeu".[1]

[1] *É. Gilson*, Filosofia în Evul Mediu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 488.

Diferența dintre aceste două domenii este fundamentată pe diferența dintre inteligența umană și inteligența divină. Această delimitare a domeniilor duce la distincția dintre cunoașterea rațională în general și cea filosofică în special și credință, dintre filosofie și dogmă. În această relație Toma subordonează filosofia, credinței. Pentru că filosofia nu apelează decât la rațiune, ea găsește în credință sprijinul necesar pentru a se întemeia, pentru că credința îi propune și îi prescrie propriile sale adevăruri, ca scopuri spre care ea trebuie să se îndrepte, când ea însăși nu le poate înțelege. Filosofia este cunoaștere rațională, discursivă, credința este revelație divină. Pe lângă faptul că sunt diferite, filosofia și credința trebuie să fie tot timpul în acord.

Inteligența umană este dominată de două caracteristici esențiale: 1. Nu poate funcționa fără imagini și, ca urmare, ea nu folosește decât abstracții, care nu fac altceva decât să separe ceea ce în realitate este unit; 2. Este discursivă, adică nu poate cunoaște lucrurile decât în succesiunea lor și nu ajunge să cunoască o concluzie decât prin raționament. Aceste două caractere, care nu fac decât să demonstreze imperfecțiunea cunoașterii umane, sunt stabilite prin raportare la cunoașterea ideală, care nu se folosește de imagini și este situată dincolo de discursivitate.

Aceasta cunoaștere ideală ține de inteligența divină, concepută în stil aristotelic, ca gândire care se gândește pe sine. Dumnezeu este o gândire a gândirii și în inteligență termenul cunoscut este identic cu subiectul cunoscător. „Din toate premisele se deduce – zice Toma – că la Dumnezeu intelectul, obiectul intelectului, forma intelectului și actul intelectului sunt unul și același factor. Rezultă de aici că Dumnezeu este sinonim cu Inteligența Supremă care nu introduce în substanță nicio multiplicitate".[1] Se deduce, deci că Dumnezeu fiind Inteligență, gândirea sa de sine este o gândire a gândirii. El nu iese din sine pentru a se gândi, așa cum face inteligența umană, ci în gândirea sa de sine el rămâne veșnic în sine însuși. Spre deosebire de lucrurile trecătoare, Dumnezeu este etern *în act*.

La Aristotel lumea umană este o lume în care alternează cele două forme de existență, adică potența și actul, și Dumnezeu este pentru om ceva situat permanent *dincolo*. La el, Dumnezeu nu se cunoaște decât pe sine, lucrurile rămânându-i total necunoscute; a-i da lui cunoașterea altor lucruri pe lângă cunoașterea lui însuși înseamnă a introduce în Dumnezeire imperfecțiunea. La Aristotel, „raportul dintre inteligența divină și inteligența umană ne scapă total".[2]

La Toma, Dumnezeu cunoaște și celelalte lucruri în afară de sine însuși, dar prin sine însuși. Contrar lui Augustin, la care „Dumnezeu nu se uită la cele ce sunt în afara sa", Toma va afirma că „Dumnezeu în mod necesar cunoaște și alte lucruri în afară de sinea sa".[3] Afirmația este menită să pună în evidență faptul că toate lucrurile sunt în Dumnezeu.

Revenind, se impune, conform concepției tomiste, ca filosofia să aibă drept scop cunoașterea pe cale rațională a lui Dumnezeu. Toma „știa prin credință spre ce final se îndreaptă, dar nu înaintează decât cu mijloacele rațiunii".[4] Planul filosofiei sale este dat de teologie. În acest sens tomismul indică două elemente distincte și anume:

---

[1] *T. d' Aquino*, Summa theologiae, Ed. Științifică, București, 1997, p. 229.
[2] *E. Brehier*, La philosophie du Moyen Âge, Ed. Albin Michel, Paris, 1937, p. 307.
[3] *T. d' Aquino*, op. cit., p. 230.
[4] *É. Gilson*, op. cit., p. 489.

constată existenţa unei realităţi sensibile şi o serie cauzală care îi stă la bază, iar în vârf, Dumnezeu. Cauza tuturor lucrurilor este Dumnezeu; el este singurul a cărui *esenţă* este identică cu *existenţa*. La toate celelalte fiinţe, în afară de Dumnezeu, esenţa nu este identică cu existenţa; cu alte cuvinte, ele nu-şi au principiul existenţei în ele însele, ci în altceva existent în afara lor. „Când afirmăm că în Dumnezeu esenţa este identică cu existenţa e că ceea ce în alte fiinţe numim esenţă, este în el actul însuşi de a exista".[1] În acest fel, tomismul va stabili distincţia dintre esenţă şi existenţă şi va determina raportul dintre ele. Toma va demonstra existenţa lui Dumnezeu prin principiul cauzalităţii, ceea ce îl va duce la concluzia că Dumnezeu este creatorul lumii. Tot prin intermediul principiului cauzalităţii, va demonstra toate lucrurile participă, în grade diferite, la Dumnezeu. Cu alte cuvinte, totul este subordonat puterii divine.

Surprinderea acestui fapt nu este posibilă decât printr-o viaţă contemplativă care tinde să atingă perfecţiunea, viaţă contemplativă care este bazată pe credinţă, nu pe cunoaşterea raţională. Spre deosebire de Sfântul Augustin care, urmând linia platonică, susţinea că omul are o cunoaştere intelectuală independentă şi directă a realităţilor spirituale şi a sa însăşi, Toma va susţine că aşa ceva nu este posibil la om. El admite o cunoaştere de sine şi a realităţilor spirituale, dar pe o cale indirectă şi secundară, pentru că cunoaşterea raţională are la bază datul sensibil. Contractul direct al omului cu realităţile spirituale nu poate avea loc decât prin credinţă. De aceea omul nu poate avea o cunoaştere directă de sine, o astfel de cunoaştere neputând avea decât o fiinţă care este veşnic în *act*, pe când omul, ca fiinţă contingentă, nu este decât o existenţă în potenţă. Or ceea ce este în potenţă nu poate cunoaşte în mod direct ceea ce este actual.

Conform acestei concepţii omul nu ocupă decât un loc secundar, dar un loc care se înscrie în scopul universal al creaţiei divine. El este un microcosmos, o imagine a universului la o scară mică, supus principiului de unitate care organizează întreg universul şi la care revine permanent împreună cu toate lucrurile. Omul posedă o natură proprie, iar scopul său este determinat de natura sa. Filosofia şi teologia morală trebuie să aibă ca ţel tocmai determinarea acestei naturi. Apariţia omului ocupă o treaptă caracteristică în evoluţia existenţelor: „Prin suflet, omul aparţine şi el seriei fiinţelor nemateriale, dar sufletul lui nu este o inteligenţă pură, aşa cum sunt îngerii, ci doar un simplu intelect. Intelect, pentru că este şi el un principiu de intelecţie şi poate cunoaşte un anumit inteligibil; dar nu Inteligenţă, pentru că este prin esenţa sa asociabil unui corp. Sufletul este, într-adevăr, o substanţă intelectuală, dar care fiinţează în mod esenţial ca formă a corpului şi constituie cu acesta un compus fizic de aceeaşi natură cu toţi compuşii din materie şi formă. Tocmai de aceea, sufletul omenesc stă pe ultima treaptă a creaturilor inteligente; dintre toate perfecţiunile, el este cel mai îndepărtat de intelectul divin".[2]

Cu toate acestea, „intelectul, care exercită prin el însuşi o activitate care este proprie, este o formă care există prin ea însăşi (...) Sufletul uman este spiritual pentru că este subzistent".[3]

---

[1] Ibidem, p. 492.

[2] *É. Gilson*, op. cit., p. 496.

[3] *J. Rassam*, La metaphisique de Saint Thomas, P.U.F., 1968, p. 99.

Gândind astfel, Sfântul Toma va încerca să asigure demnitatea ființei umane în spațiul universului creat, individualitatea sa specifică în raport cu celelalte lucruri. El este mai mult decât o individualitate, el este o persoană, chiar dacă ea nu este decât pe ultima treaptă în serie spirituală. Fiind o ființă care există prin ea însăși în ordinea creației, omul se manifestă liber, libertatea sa întemeindu-se pe capacitatea sa de a fi autonom în raportul său cu alții. „O persoană umană este mai mult decât natura umană individuală, pentru că perfecțiunea pe care ea o implică este aceea a unei ființe care există prin sine".[1] Persoana este o totalitate unică și incomunicabilă. Această incomunicabilitate nu duce la izolarea unei persoane umane față de alta, ci din contră „incomunicabilitatea singularității persoanei umane nu este o limitație pur negativă, pentru că ființa contactată în determinațiile sale și care face plenitudinea sa interioară, este cea prin care fiecare ființă este legată de toate celelalte".[2] Pornind de la aceste idei, P. de Finance, va scrie „O comunitate transcedentală penetrează personalitatea mea în profunzimile sale. Și eu datorez realitatea mea incomunicabilă acestei comuniuni".[3] Cu cât intrăm mai adânc în intimitatea persoanei umane, cu atât vom descoperi mai bine o lume care este în noi dar pe care o pot primi toate ființele. Pe această formă intimă a persoanei ca deschidere infinită în alții se fundamentează societatea umană.

Sunt două chestiuni care trebuie reținute aici: pe de o parte, persoana umană, ca intelect care există prin sine, are o legătură directă cu Dumnezeu; este vorba deci de o ridicare pe verticală al cărei scop final este Dumnezeu; este vorba de intelectul activ care „este pus în relație cu Dumnezeu și înțeles ca aducătorul luminii divine"[4]; pe de altă parte, de o legătură infinită cu alte persoane; este vorba aici de o regăsire a sa în alții ca desfășurare pe orizontală. La intersecția acestor două căi se constituie comunitatea umană. În intimitatea sa adâncă omul îl va întâlni pe Dumnezeu și pe ceilalți oameni, constituindu-se astfel acea comunitate în care legile divine vin să lumineze intelectul uman întru comuniune. Supunându-se voinței divine omul, ca ființă rațională, are propria sa voință ca ființă liberă. Ca voință și libertate, regula și măsura actelor umane, este principiul prim al acțiunii umane. În planul rațiunii, ființa umană are drept scop Binele și Binele comun. Problema naturii umane nu se pune, ca urmare, numai în plan divin, ci și în plan politic, adică în planul dreptului și statului, unde conceptele de Bine și de Bine comun fac legătura între cele două lumi.

§3. Concepția despre drept

Gândirea Sfântului Toma despre drept este în acord cu gândirea sa filosofică de ansamblu. Așa cum am văzut, el va acorda o atenție deosebită conceptelor de esență și existență. Când vorbește de legea naturală, ca esență, el o extinde și asupra domeniului juridic sub forma dreptului natural, dominat de rațiunea de quiditate. Natura

---

[1] Ibidem, p. 120.
[2] Ibidem, p. 121.
[3] Être et agir, p. 114.
[4] *Gh. Vlăduțescu*, Introducere în istoria filosofiei medievale, Ed. Enciclopedică Română, București, 1973, p. 145.

unei fiinţe este dominată de esenţa sa, de forma sa, care este tot timpul mai presus decât datul material. Acest mod de a fi este în conformitate cu raţiunea divină, care a creat toate fiinţele – în chiar fiinţa umană. Legea naturală nu reprezintă altceva decât punerea de acord a naturii unui lucru cu scopul său.

În ceea ce priveşte dreptul natural, Sfântul Toma a extins concepţia sa mistică asupra fenomenului juridic. El subordonează ideea de drept natural raţiunii divine, astfel că fenomenul juridic nu poate fi decât raţional. Dreptul este întemeiat pe raţiune. „Raţiunea este principiul prim al actelor umane, pentru că omul nu poate acţiona ca o fiinţă inteligentă fără a fi condus de raţiune, astfel că, regula actelor umane se găseşte numai în raţiune. Pe de altă parte regula actelor umane nu este altceva decât legea, deci legea se găseşte în raţiune. Astfel caracterul legii este de a fi o dispoziţie a raţiunii".[1]

Pentru a înţelege mai bine concepţia sa despre drept, trebuie să avem în vedere treptele de raţionalitate pe care le gândeşte în scara sa mistică. Gradele de inteligenţă urcă de la om, spre îngeri şi apoi la Dumnezeu. În funcţie de aceste grade Sfântul Toma va concepe mai întâi o *lex aeterna*, ca lege naturală, de natură divină: „Legea eternă guvernează lumea prin raţiunea divină. Raţiunea a cărei regulă este dreptul natural este raţiunea divină".[2] În felul acesta, „lex aeterna este imanentă raţiunii divine, imaginea însăşi a acestei raţiuni, ea exprimând de o manieră perfectă ideea voinţei divine prezentă în inteligenţa lumii".[3]

După *Lex aeterna*, Sfântul Toma plasează *lex naturalis*. „Legea naturală este participarea creaturilor dotate cu raţiune la legea eternă".[4] Legea naturală este o imagine imperfectă a legii eterne, ea fiind marcată de decăderea omului datorită păcatului originar. „Dreptul divin care vine prin graţie nu suprimă dreptul uman născut din raţiunea naturală".[5] Dreptul natural este locul în care raţiunea divină întâlneşte libertatea umană. În felul acesta Sfântul Toma face din legea naturală fundamentul dreptului. În ceea ce priveşte legea naturală, el va face distincţia între *legea primară* care prezintă caracterul de permanenţă, şi *legea secundară* care este alcătuită din regulile care variază de la o ţară la alta. Legea primară este raportată la un singur principiu şi anume acela că trebuie să se realizeze binele şi să se evite răul. De aici se deduce că legea naturală primară este una singură, pe când legea naturală secundară se multiplică în funcţie de stările diferite ale oamenilor. „Dacă justiţia trebuie observată în mod universal, determinaţia lucrurilor care sunt juste prin instituţia divină sau umană variază necesar după stările diferite ale omului".[6] De aici provine diversitatea legislaţiilor la diferite popoare. Legea naturală secundară se va regăsi în *Lex humana*, dreptul pozitiv, care are funcţiunea de a legifera, de a crea normele de conduită în societate. În acest ultim sens legea este o prescripţie a

---

[1] Somme, I-a, Iae. a3, ad. 2.

[2] Somme, II, II 58, art. 4.

[3] *A. Brimo*, Les grands courants de la philosophie du droit et de L'État, Ed. A. Pedone, Paris, 1978, p. 54.

[4] Somme, I, II, 93.

[5] Somme, I, II, q. 10-a. 10.

[6] Somme, I, II, 995, a 2, ad 3.

raţiunii, care se raportează la binele general, realizată şi promulgată de cei care guvernează comunitatea.

Din cele arătate până aici rezultă că dreptul natural este ordine şi formă, cu alte cuvinte el este raţional. Totul se supune raţiunii, aceasta fiind *quiditatea* legii naturale. Libertatea însăşi are ca suport raţiunea. „Morala şi dreptul, la Sfântul Toma, sunt egal fundamentate pe principii pur intelectuale şi raţionale".[1] Dreptul este proporţia unui lucru cu alt lucru, va afirma Sfântul Toma. „Această proporţie are ca scop stabilirea egalităţii care este obiectul justiţiei".[2]

Ceea ce am tratat până aici, este conceptul de drept în sensul său formal. Care este însă conţinutul dreptului? Conţinutul dreptului este omul şi actele sale. Fouillée consideră că filosofia Sfântului Toma, este mai degrabă o filosofie a raţiunii decât o filosofie a voinţei. El a încercat să concilieze libertatea cu determinismul, prin aşa-numita teorie a predeterminării naturale, dar, după Fouillée, maniera în care el înţelege determinismul exclude libertatea. Dumnezeu vrea şi prevede toate acţiunile noastre, în acelaşi timp el vrea să fim liberi. Cu alte cuvinte, noi suntem predeterminaţi de Dumnezeu şi în acelaşi timp liberi să acţionăm într-o situaţie sau alta. „Această soluţie, în definitiv, face ca voinţele noastre libere să depindă de voinţa lui Dumnezeu, şi rămâne tot timpul de ştiut cum actele noastre pot fi în acelaşi timp necesare şi libere".[3]

Alţi autori abordează această problematică în mod diferit. Albert Brimo, spre exemplu, este de o cu totul altă părere. După el, în concepţia Sfântului Toma, omul este voinţă liberă, conştiinţă, liber arbitru, individul uman fiind centrul vieţii juridice şi morale, care se elaborează prin raportare la persoana umană, la alţi oameni şi la cetate. „Omul este astfel activ, cu alte cuvinte, el este artizanul vieţii sale morale şi juridice; el creează ordinea sa juridică şi morală în funcţie de înclinaţiile sale naturale, care ţin de natura sa raţională, dar această raţiune nu-i indică decât direcţiile, revenindu-i raţiunii speculative şi practice să aleagă regulile contingente, răspunzând necesităţilor de circumstanţă".[4]

Supunerea omului voinţei divine nu suprimă libertatea sa „Dumnezeu aşează toate fiinţele după modul fiecăreia (...) or omul, după natura sa proprie, are parte de libertate; astfel mişcarea spre justiţie care vine de la Dumnezeu nu are loc fără o mişcare a liberului arbitru; şi Dumnezeu priceput în a-i da lui graţia, justifică în acelaşi timp mişcarea liberului arbitru de a accepta această graţie".[5]

Este corect să se spună, aşa cum face Sfântul Toma, că raţiunea este voinţă şi cunoaştere, aceste două elemente fiind modul de a fi al raţiunii umane. Ca să cunoşti trebuie să vrei să cunoşti, iar a vrea presupune a cunoaşte. În felul acesta, raţiunea, prin voinţă şi cunoaştere, este fundamentul libertăţii umane. Opţiunea în ordine juridică se efectuează în conformitate cu natura umană, care nu este altceva decât natură raţională. Natura umană are înscrisă în ea înclinaţia spre justiţie. În ordinea juridică,

---

[1] *A. Fouillée*, Histoire de la philosophie, Librairie Delagrose, Paris, 1919, p. 208.
[2] Ibidem, p. 208.
[3] Ibidem, p. 207.
[4] *A. Brimo*, op. cit., p. 56.
[5] Somme, I-a, II-a, qu. 113 a. 3.

conceptul de justiţie este un ideal care în practică nu se poate realiza niciodată în totalitate.

Justiţia este un model pentru dreptul pozitiv care în comparaţie cu aceasta nu are decât caracterul unei aparenţe. Această concepţie va fi susţinută mai târziu şi de către Kant, care va face o distincţie clară între conceptele morale şi cele ale dreptului pozitiv. Justiţia este, pentru om şi pentru dreptul pozitiv, cea care are caracterul permanenţei, ea fiind ca un scop care trebuie urmărit pentru a fi atins. Justiţia ca atare rămâne însă doar un ideal pentru umanitate. În căutarea justiţiei omul se serveşte de raţiunea dreaptă, care nu este altceva decât trăirea în armonie cu natura şi cu lucrurile. Justiţia este un dat necondiţionat şi imuabil în funcţie de care noi ne reglăm conduita, asumându-ne responsabilităţi, şi în funcţie de care noi ne punem în joc libertatea de a alege conduita cea mai bună care să se apropie cât mai mult de acest ideal.

Raţiunea dreaptă este echilibru, iar ca echilibru ea este prudenţă. Prin conceptul de prudenţă, Sfântul Toma, valorifică o întreagă tradiţie din filosofia greacă, unde prudenţa ocupă unul din locurile cele mai importante. Conceptul de prudenţă va fi analizat de Socrate, Platon, Aristotel, stoici (Zenon), iar mai târziu de Plotin, la care prudenţa este un act de purificare.

Libertatea este cea care implică devierea de la comportarea în conformitate cu ideea de justiţie şi în felul acesta poate să apară răul, dar tot ea este cea care readuce fiinţa umană la echilibru, la conformitatea cu ideea de bine. De fapt, prudenţa este o contrapondere la libertate, ea îndeamnă la echilibru şi limitează liberul arbitru. După Herbert Spencer, „Ideea de justiţie conţine două elemente: pe de o parte un element pozitiv care implică recunoaşterea dreptului fiecărui om la toate activităţile fără obstacole; pe de altă parte, elementul negativ care implică sentimentul conştient al limitelor impuse de prezenţa altor oameni care profită de drepturi analoge".[1] Din citatul acesta, rezultă că justiţia asigură echilibrul în societate între o libertate excesivă şi lipsa de libertate. Prudenţa este astfel o virtute având fie un caracter formativ, ea fiind cea care creează obişnuinţa indivizilor de a realiza numai binele, fie un caracter constructiv, simultan pe planul tehnicii dreptului şi pe planul justiţiei. În felul acesta prudenţa este jurisprudenţă şi lege.

Prin importanţa pe care o acordă prudenţei ca virtute morală, Sfântul Toma va avea posibilitatea să întemeieze dreptul pe conştiinţa naturală şi morală a omului. „Întreaga virtute morală, în măsura în care coordonează actele sale cu Binele comun, se numeşte justiţie legală, la fel cum prudenţa care se consacră Binelui comun se numeşte justiţie politică".[2] Justiţia este deci comutativă şi distributivă.

„În rezumat, concepţia despre drept a Sfântului Toma este o concepţie esenţialistă şi prudenţială, *esenţialistă* în măsura în care prin fundamentul său raţional dreptul există în sine, obiectiv independent de voinţă, anterior individului şi Sfântului; *prudenţial* în măsura în care conţinutul dreptului este determinat prin raţiunea speculativă şi raţiunea practică în contactul lor cu realul şi cu viaţa, altfel zis cu natura lucrurilor".[3]

---

[1] *H. Spencer*, Justice, Ed. Guillaumin et C-ie, Paris, 1903, p. 40.
[2] Somme, II a, II a e, 947, a 15.
[3] *A. Brimo*, op. cit., p. 59.

§4. Concepţia despre stat

Concepţia Sfântului Toma despre stat urmează, în mare parte, ideile politice avansate încă de Aristotel. Omul este o fiinţă socială şi de aceea desăvârşirea sa nu se poate realiza decât în cadrul societăţii. Dreptul natural este, de asemenea, întemeiat pe înclinaţia naturală a omului; înclinaţia naturală a omului este însă aceea de a face binele şi de a îndepărta răul. Toate obiectele care satisfac o înclinaţie naturală sunt considerate ca un bine, în diversele societăţi cu regulile care stau la baza lor nu sunt altceva decât mijloace de a satisface înclinaţia naturală spre bine. „Omul, zice Sfântul Toma, este înclinat natural să trăiască în societate". Societatea, ca întreg, este superioară individului, care nu este decât o parte a acesteia, ea asigură condiţiile în care omul poate să-şi atingă scopul. Statul ocupă în cadrul societăţii un loc însemnat pentru că el asigură în cel mai înalt grad desăvârşirea individului uman. „Societatea este o mulţime organizată sub o lege a justiţiei în consens cu un interes comun". Indivizii sunt predispuşi spre divizare, însă interesul comun îi uneşte; deci, în afară de ceea ce ţine de binele propriu fiecăruia, există o înclinaţie spre binele comun. Rolul statului este acela de a organiza desăvârşirea umană. El este cel care asigură ordinea în societate şi cu toate că individul uman trebuie să se supună acestei ordini, el are totuşi o anumită libertate de a acţiona. La fel, statul are o anumită autonomie faţă de indivizii care îl compun, are o activitate proprie. Conform schemei de gândire pe care o urmează Sfântul Toma, rezultă că omul trebuie să se raporteze la sine însuşi, să intre într-o ordine socială, a cărei desăvârşire se regăseşte în stat, şi să se supună ordinii divine. „Ordinea divină limitează în mod obiectiv întreaga putere eventuală a statului".[1]

Pe de altă parte, statul este limitat de către drept şi de către morală, în acest sens el nefiind necesar decât în măsura în care îşi duce aportul la desăvârşirea naturii umane. „Instituţiile etatice sunt cadrul viu care protejează principiul unităţii societăţilor. A afirma că aceste instituţii sunt naturale nu semnifică că ele sunt date tuturor faptelor, nici că ele se dezvoltă din ele însele, ci că ele sunt egal deschise raţiunii speculative şi celei practice a omului. Statul este un dat al raţiunii ceea ce semnifică faptul că el se impune nouă ca un cadru social şi că noi suntem legaţi de el într-o istorie a omului".[2]

Statul se dezvoltă într-o strânsă corelaţie cu desăvârşirea membrilor societăţii, nu contra lor. În funcţie de acest scop, formele de guvernământ, după Toma, în consonanţă cu Aristotel, sunt: monarhia, aristocraţia, republica, care degenerează în tiranie, oligarhie şi democraţie.

Cel care asigură cadrul de organizare al statului este dreptul, prin intermediul legii naturale, lege care este bazată pe raţiune. Tot ceea ce ţine de dreptul pozitiv, ca fiind cel ce organizează în concret viaţa statală, este întemeiată pe acest principiu al legii naturale: raţiunea.

Ca şi în cazul dreptului, politica de stat trebuie să se bazeze pe prudenţă. Prudenţa care instituie legile este, în politică, principiul care stă la baza întregii acţiuni umane.

---

[1] Ibidem, p. 61.
[2] Ibidem, p. 61.

„Raţiunea dreaptă gândeşte că binele comun este mai plăcut decât binele celui de unul singur"[1].

Noţiunea de bine ocupă un loc central în filosofia tomistă. Aceasta se datorează faptului că ordinea morală este cea care întemeiază, având ca bază *individul*, ordinea de stat şi de drept. Dacă luăm în consideraţie şi faptul că binele este conatural omului şi că natura umană se întemeiază pe raţional, rezultă că, prin ideea de bine, omul este mai aproape de Dumnezeu. Primul caracter al omului este acela de a fi o fiinţă raţională, al doilea este acela că omul este o fiinţă socială, al treilea constă în faptul că omul, trăind în societate, este capabil să-şi atingă propria finalitate, adică aceea de a pune în acord binele individual cu binele comun. Dacă Dumnezeu, va afirma Toma, îşi este propriul său scop, omul are nevoie de un cadru social pentru a-şi atinge perfecţiunea. „Cetatea are ca intenţie binele comun, care este mai plăcut şi mai divin decât binele individual". Cetatea nu este un mijloc în sine, ci un scop, pentru că ea este cea care îl apropie pe om mai mult de Dumnezeu.

Binele comun este cel ce întemeiază principiul obligaţiei legale şi fundamentul opoziţiei faţă de represiune. Dacă o lege este bună, există obligaţia de a o respecta, iar dacă ea este injustă, există posibilitatea de rezistenţă în respectarea sa. Legile juste sunt în conformitate cu binele comun şi ele trebuie respectate, pentru că ele sunt în ton cu virtutea morală. Legile sunt respectate sau respinse în măsura în care ele sunt în conformitate sau în opoziţie cu principiile raţiunii. „Datoria rezistenţei la o lege injustă se înscrie în interiorul principiului respectării puterii legitime".[2] Legea pozitivă trebuie să se înscrie în principiul legii eterne pentru ca ea să fie justă. Cu privire la legitimitatea puterii, se poate afirma că „legalitatea nu constituie legitimitatea, ci legitimitatea este cea care fundamentează legalitatea".[3] Această afirmaţie vine să confirme faptul că legea trebuie să fie în consens cu Binele comun şi, ca urmare, cu virtutea.

§5. Câteva observaţii critice privitoare la filosofia tomistă

Critica filosofiei tomiste nu întârzie să vină, ea făcându-şi apariţia odată cu opera unui dialectician şi metafizician din ordinul franciscan, Duns Scott. Filosofia tomistă este o filosofie a inteligenţei, cea a lui Denis Scott este una a voinţei. Aceasta din urmă va arăta că filosofia Sfântului Toma, acordând o aşa de mare importanţă inteligenţei, îl subordonează pe Dumnezeu acesteia, făcându-l o fiinţă relativă, căci, Dumnezeu, în felul acesta, este supus el însuşi unui destin interior. Inteligenţa aduce cu sine necesitatea, iar aceasta din urmă este o relaţie relativistă. Voinţa este singura care este absolută. Adevărul nu poate fi înaintea voinţei. Dumnezeu este cel care face legea; el este cel care produce adevărul.

În filosofia tomistă, individualitatea are un rang inferior de existenţă, fiind supusă determinaţiei şi necesităţii. În realitate, va afirma Duns Scott, individul este principiul pozitiv al raţiunii şi, ca urmare, voinţa este cea care este principiul fiinţei. Prin

[1] Somme, IIa, IIae, 947, a10.
[2] *A. Brimo*, op. cit., p. 68.
[3] Ibidem, p. 67.

această concepție, Duns Scott va combate filosofia tomistă, care este o filosofie autoritaristă, apărând libertatea individuală.

Opera Sfântului Toma are ca țel mărturisit întărirea rolului bisericii în conducerea politică a societății. Ea se va dovedi, în timp o filosofie care pune mai presus autoritatea decât voința indivizilor. În felul acesta, tomismul nu va fi favorabil noului, fiind o filosofie conservatoare. Această concepție este firească, dacă avem în vedere influența pe care a avut-o asupra sa filosofia lui Platon și Aristotel. Ca și la aceștia, libertatea individuală trebuie să fie subordonată interesului cetății. Individul este un mijloc și nu un scop în sine.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul IV
Nominalismul

Curentul nominalist se încadrează într-o amplă mişcare de idei care a dominat Evul Mediu, denumită sugestiv „*Cearta universaliilor*". Este vorba de conflictul filosofic între realişti, conceptualişti şi nominalişti. De fapt, *Cearta universaliilor* nu este altceva decât o prelungire a disputei între Platon şi Aristotel cu privire la statutul ideilor. Această dispută a fost reaprinsă în Evul Mediu pornind de la lucrarea lui Porfir Fenicianul numită *Isagoga*, care s-a dorit a fi o prefaţă la lucrarea *Categorii* a lui Aristotel. Universaliile puse în discuţie de Aristotel în lucrarea menţionată sunt: genul, specia, diferenţa, propriul şi accidentul. Întrebarea care se pune este cea cu privire la statutul acestor universalii: universaliile sunt lucruri, concepte sau simple nume? „*Cearta universaliilor* este un alt mod de a spune *lucrurile*, conceptele şi cuvintele"[1]. Altfel spus, problema care se pune este dacă există sau nu universalii în *realitate*. Cei care răspund afirmativ sunt *realiştii*, cei care răspund negativ sunt *nominaliştii*. Mai precis, genul, specia, diferenţa, propriul sunt lucruri, au existenţă de sine stătătoare, sau sunt simple *flatus vocis*?

Cearta universaliilor are ca fundament ambiguitatea cu care tratează Aristotel în lucrările sale problema *predicabilelor*. Astfel, în *Metafizica* el susţine că niciun universal nu este o substanţă, iar într-o altă lucrare, *Categorii*, susţine că genurile şi speciile sunt substanţe secunde. Mai precis, sunt situaţii în care Aristotel spune că universaliile sunt predicate ale mai multor lucruri, iar în altele spune că universaliile sunt lucruri universale.

Consecinţa acestor ambiguităţi a condus la separarea între nominaliştii care susţin că nu există decât singularul şi realiştii care susţin că universalul are existenţă, adică este un *lucru* existent. Însă, atât realiştii, cât şi nominaliştii întâmpină mari dificultăţi în susţinerea tezelor lor.

O soluţie în favoarea realismului pare să vină chiar de la Porfir care afirmă că „prin participarea sa la specie, multitudinea oamenilor nu este decât un singur om; în schimb prin oamenii particulari, omul unic şi comun devine multiplu"[2]. Este ca şi cum ai spune că Socrate, ca substanţă primă, este în acelaşi timp universal. Nominaliştii resping astfel de supoziţii, afirmând deci existenţa individualului, universalul nefiind decât în spirit, un simplu nume.

Problematica e cu mult mai complexă decât am rezumat-o noi aici, dar, în mare, *Cearta universaliilor* se referă la statutul universaliilor: există universalii sau ele sunt simple nume date de intelect?

Întrebarea care se pune este următoarea: a avut cearta universaliilor vreun efect în domeniul politic şi juridic? Răspunsul este afirmativ şi vom vedea în ce sens s-a făcut

---

[1] *Alain de Libera*, Cearta Universaliilor, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998, p. 10.

[2] *Porfir*, Isagoga, în traducerea lui Tricot, p. 24, citat după *Alain de Libera*, op. cit., p. 30.

simţită această dezbatere pur filosofică în domeniul dreptului, dominând întreg Evul Mediu, cu prelungiri în Epoca Modernă şi până în zilele noastre.

Reprezentanţii cei mai de seamă ai nominalismului pot fi consideraţi a fi Duns Scotus şi Occam.

Secţiunea 1. Duns Scotus

§1. Viaţa şi opera

Jean Duns d'Ecosse[1] s-a născut la Maxton în 1266 în comitatul Roxburg. Este educat de franciscanii din Dumfries. După vârsta de 11 ani intră în Ordinul fraţilor minori, în 1281. În 1290 îşi începe studiile la Oxford. Este numit preot la 17 martie 1291 şi părăseşte insulele Britanice pentru a merge să studieze la Paris, adevărata capitală a teologiei. Revine la Oxford, către 1296, pentru a-şi continua studiile sub îndrumarea Maestrului Guillaume de Ware şi începe să predea în jurul anului 1300. La Oxford începe să comenteze *Sentances* de Pierre Lombard. Ideile din acest curs se găsesc transcrise în primele sale comentarii asupra *Sentances*, numite *Opus Oxoniense*. Pentru a deveni doctor în teologie, el se duce la Paris, unde comentează *Sentances*. Aceste comentarii sunt transcrise de studenţii săi sub numele de *Reportata Parisiensia*. Devine doctor în teologie în 1305. De atunci, îşi va susţine cursurile la Cologne, unde şi moare, la 8 noiembrie 1308.

§2. Gândirea filosofică

Duns Scotus se situează pe poziţia nominalistă, sub influenţa gândirii franciscane, gândire care se afirmă prin opoziţie faţă de concepţia teologică a Sfântului Toma. Acesta din urmă recunoaşte, adoptând concepţia aristotelică, existenţa genurilor şi speciilor mai presus de existenţa singularului, cum ar fi: omul, cetăţeanul, tatăl mai presus de acest Gheorghe sau acest Ioan ca simple singularităţi. Recunoaşterea genurilor şi speciilor ca fiind existente îl conducea pe Sfântul Toma la recunoaşterea unei ordini inerente naturii de care însuşi Dumnezeu trebuia să ţină cont. Existenţa acestei ordini naturale determina o anumită concepţie cu privire la rolul intelectului şi al cunoaşterii. Omul avea posibilitatea să cunoască această ordine şi să se integreze în ea. Conform acestei teorii, a cărei fundamentare îi aparţine lui Aristotel, ştiinţa este despre universal. Acest mod de a pune problema evidenţiază rolul primordial al cunoaşterii şi mai ales al cunoaşterii intuitive, o cunoaştere care este de natură *descriptivă*. Este vorba de surprinderea unei realităţi care există independent de subiectul care cunoaşte. Lumea nu este o creaţie a intelectului, ci există independent de acesta. Există o concordanţă între intelect şi realitate, în aşa fel încât la nivel intuitiv acestea devin, în esenţă, identice.

---

[1] Asupra vieţii lui Duns Scotus, a se vedea *Michel Bastit*, Naissance de la loi moderne, PUF, Paris, 1990, p. 183 şi urm.

Duns Scotus, în consonanţă cu tradiţia teologică franciscană, adoptă o concepţie care intră în contradicţie cu gândirea Sfântului Toma, pentru că el nu recunoaşte decât existenţa singularului şi cunoaşterea acestuia prin intuiţia intelectuală.

A susţine o astfel de teză echivalează cu a respinge ordinea naturală întemeiată pe universal. „Confruntată cu viziunea tomistă asupra lumii, gândirea lui Duns Scot se remarcă prin *neîncrederea sa în ideea ordinii naturale*. A vorbi de ordinea naturală riscă să fie, în ochii lui Duns Scot, ca o crimă de lèse-majesté divină. Căci a presupune o ordine naturală necesară echivalează cu a micşora puterea divină, cum fac acei teologi care, precum Sfântul Toma, vor ca Dumnezeu să fie obligat să nu acţioneze niciodată decât în ordine"[1].

Duns Scotus pune voinţa divină mai presus de cunoaştere şi credinţa mai presus de raţiune. Dumnezeu acţionează în deplină libertate, dincolo de orice legătură cu raţiunea. Primatul voinţei faţă de cunoaşterea intelectuală va avea o influenţă deosebită asupra structurii noilor idei care vor întemeia modernitatea. Nerecunoscând lumea generalităţilor, a genurilor, a speciilor, a naturii etc., Scotus îi substituie o lume de indivizi, de oameni concreţi, de Ion, Petre etc. a căror voinţă prevalează faţă de cunoaşterea intelectuală şi este conectată prin credinţă la voinţa divină. Pornind de aici, omul devine în epoca modernităţii modelul divinului pe Planeta Pământ.

Potrivit lui Michel Villey, gândirea franciscană, în care se încadrează şi Duns Scotus, poate fi rezumată la trei caracteristici esenţiale:

- omul poate cunoaşte imediat singularul, pentru că dispune de intuiţie intelectuală;
- contrar părerii Sfântului Toma, care considera că *forma* este comună, Duns Scotus susţine că fiecare individ posedă o formă particulară. Astfel, Scotus „degajează individul de acele forme depersonalizate: cetăţeanul, servitorul, şerbul" (...) „Individul, nu mai este genul, el se găseşte pus ca punct de plecare şi devine obiect ultim al cunoaşterii ştiinţifice"[2];
- voinţa îşi impune primatul asupra inteligenţei şi nu invers. Voinţa, atât cea divină, cât şi cea umană este subordonată, potrivit Sfântului Toma, raţiunii, astfel că voinţa umană autentică este cea conformă unei ordini raţionale, teză care ar contraveni libertăţii individuale pe care o susţine Scotus. Păcatul originar, după acesta din urmă, se datorează raţiunii. De aceea, Scotus va susţine iubirea necondiţionată a lui Dumnezeu înaintea oricărei operaţiuni intelectuale. Descoperirea individului şi înlăturarea universalului dau posibilitatea exaltării libertăţii individuale, concepţie ce va sta la temelia filosofiei moderne, fondată pe individualism şi voluntarism.

§3. Doctrina dreptului

A. Perioada de început a nominalismului

În concepţia lui Aristotel şi apoi a lui Toma, intelectul şi cunoaşterea sunt deschise către o ordine a lucrurilor care există independent de intelect. Aceste filosofii creau astfel premisa ca intelectul să fie dependent de un *Altul*, adică de

[1] *Michel Villey*, La formation de la pansée juridique moderne, PUF, Paris, 2003, p. 205.
[2] Idem, p. 208.

lucruri care trimiteau către o ordine naturală. Începând cu secolul XIII, unii Părinți ai Bisericii, apoi și unii reprezentanți ai gândirii laice, încep să conteste o astfel de orientare și, în loc să apeleze la știință, apelează direct la credință. Această nouă orientare „naște mișcări spirituale care, toate, vor să limiteze drepturile inteligenței pentru a reveni la o credință simplă, debarasată de subtilitățile teologiei și făcând apel mai mult la afectivitate decât la contemplație. Astfel de mișcări, care se plasează adesea sub invocarea directă a Sfântului-Spirit, au ca trăsătură comună neglijarea medierilor realității în profitul unui recurs imediat la cuvântul lui Dumnezeu, care se estimează a fi capabil să furnizeze toate soluțiile. Rezultă voința de a trăi după un statut destul de special, în afara lumii, adesea în comunitate de bunuri și în celibat"[1].

Comunitatea de bunuri, practicată de franciscani, presupunea renunțarea la proprietatea particulară și astfel eliminarea apelului la drept care, în opinia lui Aristotel, se afirma ca modalitate de partajare a bunurilor. Oamenii, neavând bunuri, dreptul devine inutil[2], dar acest mod de a gândi elimină definitiv medierea lucrurilor în cunoaștere și duce la trecerea cunoașterii intelectuale în plan secund. Se afirmă astfel credința și voința individului de a se conecta în mod direct și spontan la voința divină. „Există aici unul din aspectele cele mai concrete și cele mai evidente al închiderii față de lucruri"[3]. Renunțând la lucruri „rezultă că ideea însăși a unui partaj de bunuri și a proprietății devine inutilă. Condiția de a intra în această ipoteză a non-dreptului va fi renunțarea la proprietate și deci denunțarea acesteia ca un păcat care se opune viitorului regat al Spiritului. Apare în întregime posibil ca printr-un act de voință corespunzând unei veritabile conversii să se poată renunța la toate bunurile"[4].

Punând problema viitorului regat al Spiritului, gânditorii din secolul XIII nu mai gândesc ființele așa cum sunt, ci așa cum sunt create sau realizate. Lucrurile nu mai sunt date, ci create de un spirit liber: în sens absolut de către Dumnezeu și, după modelul acestuia, de către om. Voința umană creează o lume aici pe Pământ în concordanță cu voința divină. Lucrurile, ordinea naturală devin inutile și odată cu acestea și dreptul. De aici rezultă superioritatea voinței în raport cu intelectul. Cunoașterea intelectuală este posibilă datorită unui act de voință. Regulile însăși sunt rezultatul unui act de voință. Iubirea de Dumnezeu este mai presus de orice act de cunoaștere intelectuală, iar voința este absolut independentă în raport cu intelectul. Lumea fiind creație a voinței, limbajul folosit în această perioadă este total desprins de realitate. În felul acesta se afirmă libertatea drept consecință a liberului arbitru. Este interesant de observat că pentru franciscani *sărăcia* devine temei al libertății individuale și al depășirii dreptului, astfel că „sărăcia devine obiect al discuțiilor juridice"[5]. De la practicarea sărăciei la consecințele sale de natură teoretico-juridică nu a mai fost decât un pas. Sărăcia presupunând o renunțare la lucruri, „nici legea eternă, nici legea naturală nu sunt cu adevărat imanente lucrurilor"[6]. Ele sunt imanente în urma unui act divin, separat de lucruri. Ele există în mod abstract și

---

[1] *M. Bastit*, op. cit., p. 172.
[2] Influența acestei concepții asupra marxismului este evidentă.
[3] *M. Bastit*, op. cit., p. 174.
[4] Ibidem.
[5] *M. Villey*, op. cit., p. 213.
[6] *M. Bastit*, op. cit., p. 180.

separat de lucruri, cărora în ultimă instanţă le sunt impuse. Faptul că nu există mediaţie a lucrurilor apare, în această concepţie, ca fiind condiţia libertăţii[1]. „Ele se cunosc ca având o natură separată de cosmos, pe care omul îl descoperă în natura sa proprie"[2].

Legea, astfel separată de lucruri, devine generală şi abstractă.

B. Concepţia cu privire la lege

Aceasta este moştenirea primită de Duns Scotus de la înaintaşii săi franciscani. El merge însă mai departe şi realizează o concepţie subtilă despre universal, luând în consideraţie faptul că există o natură comună a lucrurilor. „Această unitate reală care precede actul de gândire e ceva ca unul *în mai multe lucruri* şi nu *spus despre mai multe*, căci ea devine un *spus despre mai multe* prin gândire – şi numai atunci ea este un universal, nu înainte"[3].

Natura comună (introdusă de Scotus pentru a o diferenţia de universal) a cărei existenţă este reală, nu este totuşi o acceptare a fiinţelor în plenitudinea lor, ci o rămânere subtilă la nivelul formei. Forma este sesizată prin inteligenţă şi supusă prin voinţă. Dominantă, în opinia lui Scotus, este voinţa, care este mai presus de lucrurile concrete şi cărora le impune legea sa. „Punerea în operă a eficacităţii voinţei este evidenţiată de reducţia lucrurilor la forma lor. Din această reducţie rezultă o realitate uniformă care suscită o lege uniformă"[4]. Este vorba de o disociere a lucrurilor şi o recompunere a unei realităţi dependente de voinţă, în primul rând cea divină, liberă de orice necesitate. Legea eternă care, în concepţia Sfântului Toma, conduce la unitatea cosmosului este înlocuită cu o ierarhie a legilor care sunt în mod absolut independente de realitatea diversificată şi unită printr-un scop. Nu mai există diversitate naturală ci o organizare uniformizantă a cărei eficacitate este asigurată de ierarhia normelor.

Normele, cu alte cuvinte, nu au nicio legătură cu regulile. Ţinta lui Scotus era aceea de a subordona intelectul, care de fiecare dată depindea de Altul, adică de o ordine a lucrurilor, a voinţei suficientă sieşi şi creatoare de real, un real însă separat de natură şi impus în mod arbitrar. Forţa legii consta în întreruperea oricărei legături cu lucrurile. În felul acesta prin lege se asigura o unitate artificială, paralelă cu unitatea lucrurilor, unitate impusă de o voinţă care se situa deasupra acestora.

Legea naturală este eludată, fiind înlocuită de legea pozitivă, ea fiind în totalitate opera voinţei. Această orientare pozitivă a legii, inaugurată de Scotus, va fi preluată şi de alţi gânditori şi va întemeia, odată cu voluntariştii, gândirea modernă. Fiecare lege apare ca fiind pur pozitivă, pozitivitate ce rezidă în faptul că nicio lege, divină sau umană, nu se mai sprijină pe lucruri. În locul lucrurilor, se impune voinţa legislatorilor, o voinţă unică circulând de la o lege la alta şi sfârşind prin a îngloba într-o formă mai mult sau mai puţin directă totalitatea legilor şi ordinii juridice[5]. Legea devine manifestarea unilaterală de voinţă a legislatorilor. Toate legile sunt

---

[1] A se vedea *M. d'Aznasparta*, Quaestiones disputatae de legibus, Quaracchi, 1959, quaest. I, p. 436-437, 441.

[2] *M. Bastit*, op. cit., p. 180.

[3] *Duns Scotus*, Quaest. Metaph. I, quaest. 6§5.

[4] *M. Bastit*, op. cit., p. 186.

[5] Idem, p. 187.

subordonate voinţei divine atotputernice, întreaga diversitate a acestora fiind supusă unui proces de uniformizare, în care complexitatea relaţiilor umane se estompează. Triumfă astfel caracterul general şi abstract al legii.

Odată cu Duns Scotus are loc triumful formei în detrimentul diversităţii relaţiilor interumane, aşa cum au fost abordate încă de realismul gândirii aristotelice. În felul acesta, se petrece un alt fenomen: diversitatea voinţelor individuale este subordonată unei voinţe unice – aceea a legislatorului. Cu toate că Scotus susţine posibilitatea intuirii individualului, prin prevalenţa formei acesta dispare, este dizolvat în voinţa generală a legislatorului, cel care creează astfel posibilitatea dreptului. În felul acesta îşi face loc în drept o concepţie cu privire la voinţa generală care creează o realitate artificială, fără nicio legătură cu natura. Datorită acestui fapt, Duns Scotus poate fi socotit precursorul gândirii pozitiviste moderne.

Pentru a evidenţia pozitivitatea legii, Scotus recurge la credinţa în voinţa pură, cea divină, tentând depăşirea problemelor raţionalismului[1]. Legea nu mai izvorăşte din natură, ci direct din voinţa divină, aşa cum a fost exprimată în Decalog în forma primită de Moise.

C. Dreptul şi legea

Majoritatea comentatorilor sunt de acord că ontologia lui Duns Scotus conduce către o teorie a dreptului care întemeiază pozitivismul juridic, adică „suveranitatea absolută a legii pozitive în drept"[2].

Pentru că „dacă *voinţa* are primat asupra raţiunii, dacă «puterile absolute» sunt lăudate împreună cu libertăţile personale, nu înseamnă că dispoziţiile voinţei se impun de acum asupra dreptului natural"[3]?

Legea pozitivă presupune convenţia, astfel că natura este înlocuită de lege, intervenţia legislatorului fiind întemeiată pe acordul comunităţii. În felul acesta, dreptul natural este înlocuit de lege sau, mai bine-zis, dreptul este absorbit de lege. Pornind de aici, multă vreme în epoca modernă, legea a fost considerată ca unica sursă a dreptului, iar dreptul ca expresie a voinţei umane. Justul, care în doctrina clasică era considerat ca având o existenţă naturală care se cerea descoperită prin intelect, devine o creaţie a voinţei legislatorului, a cărui expresie este legea. Se creează astfel o confuzie între lege şi drept, care, odată cu ascensiunea parlamentarismului, devine regula de bază a doctrinei juridice moderne.

Pe lângă voinţa aceasta generală, al cărei izvor se regăseşte în consimţământul comunităţii, în realităţile private se manifestă voinţa individuală. Orice convenţie privată este expresia manifestării de voinţă a părţilor în cauză. În felul acesta, obligaţia cade în sarcina fiecărui individ în parte, iar achitarea de obligaţie depinde de conduita fiecăruia. De aceea, dreptul nu va fi decât un ansamblu de reguli de conduită, în ultimă instanţă stabilite prin lege. „Legea este elementul care înlocuieşte analiza naturii relaţiei, care este redusă, prin lege, la voinţa părţilor. Legătura între pozitivism şi voluntarism se manifestă cu claritate, relaţia naturală, devalorizată în

---

[1] Opus Oxoniense, lib. IV, dist. XXVI, quest. Unica, n°3 şi 9

[2] *M. Villey*, op. cit., p. 209.

[3] Ibidem.

beneficiul legii, este înlocuită de artificialitatea construcţiei izvorâtă din voinţele care operează în cadrul legii"[1].

Din câte se observă, voinţa devine factorul principal, fiind mai presus de echilibrul dintre prestaţii. „Voinţa devine elementul determinant, în detrimentul unei justiţii obiective. Injustiţia poate fi înţeleasă nu ca ceea ce lezează patrimoniul altuia, ci ceea ce este contra voinţei proprietarului, adică contra legii pozitive iniţiale. Invers, conduita justă constă în respectarea voinţei altuia"[2].

Odată cu Duns Scotus, ceea ce primează este *conduita* individuală şi nu *relaţia* ca fundament al justiţiei obiective. Incipient îşi face apariţia conceptul de *drept subiectiv*, inexistent până la apariţia nominalismului. Drepturile subiective sunt însă rezultatul prescripţiei legii, aşa cum este ea concepută de legislator în mod artificial. Trebuie recunoscut faptul că dreptul pozitiv a existat şi înainte de nominalism, dar el avea ca fundament, dreptul natural. Odată cu nominalismul se creează o ruptură, iar dreptul pozitiv tinde tot mai mult spre artificialitate. Se vizează conduitele individuale şi nu echilibrul într-o relaţie determinată şi apărută spontan. De aceea, se riscă realizarea unei suprapuneri între drept şi morală. „Legea impune o conduită, ea invită la practicarea acestei conduite şi nu mai cercetează mai întâi un punct de echilibru între ceea ce este datorat şi ceea ce este creat. Legea se adresează deci direct voinţei indivizilor, astfel că dreptul însuşi devine exigenţa unei conduite pe care indivizii trebuie să o voiască"[3].

Legea nu se mai referă la natura lucrurilor, realitatea fiind o construcţie a sa, iar justiţia constă în îndeplinirea voinţei legislatorului, indiferent dacă acesta este divin sau uman. Acelaşi lucru este valabil şi în ceea ce priveşte voinţele particulare. Se creează astfel o lume a formelor juridice, independentă în raport cu lucrurile. La Duns Scotus, suntem în prezenţa unei disoluţii a lucrurilor în individualitatea lor în favoarea formei. Acest lucru creează însă mari dificultăţi în găsirea unui loc corespunzător individului uman în acest joc al formelor. Legea generală şi abstractă intră în coliziune cu indivizii concreţi. Guillaume Occam va încerca să găsească soluţia acestei contradicţii, radicalizând relativismul scotist.

Secţiunea a 2-a. Guillaume Occam

§1. Scurtă schiţă biografică

Occam[4] s-a născut în 1290 în Surey, aproape de Londra. A intrat în Ordinul franciscanilor, dar, fiind marcat de augustinism, a intrat în conflict în ceea ce priveşte Euharistia cu adepţii tomismului[5], dominanţi în acea perioadă la Oxford. Ca şi

---

[1] *M. Bastit*, op. cit., p. 229.

[2] Ibidem, p. 230.

[3] Ibidem, p. 234.

[4] Asupra vieţii lui Occam: *M. Bastit*, op. cit., p. 241-250; *L. Baudry*, Guillaume d'Occam sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques, t. I: L'homme et les œuvres, Paris, 1949.

[5] *C. König-Pralong*, Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne : l'essence et la matière entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham, Lausanne: Université de Lausanne - Faculté des lettres, 2003 ; J. Vrin, Paris, 2005.

Scotus, a comentat *Sentences* de Pierre Lombart, în jurul anului 1320. Pentru a da explicații cu privire la doctrinele sale eretice, printre care și cea care se referea la Trinitate, este chemat la Avignon de Papa Ioan XXII. Faptul că nu a fost vreodată profesor de teologie, dar a inițiat o cale nouă, numită de contemporani *via «moderna»*, i-a adus supranumele de *Venerabilis Inceptor*.

La Avignon formează împreună cu Bonagratia de Bergame și Michel de Cézène un grup care se revoltă împotriva Papei, fapt ce îl determină pe acesta să îi declare eretici. Refugiat la Pisa, îl întâlnește, în 1329, pe Louis de Bavière, el însuși revoltat contra Papei și împreună vor susține un antipapă la Roma. După această revoltă, către 1348, dorește o reconciliere cu membrii ordinului franciscan care nu intraseră în dizidență. Le trimite pecetea ordinului, pe care o păstrase de la moartea lui Michel de Cézène, și cere să fie reprimit în ordin. Îi cere și Papei Clement VI iertarea, dar moare, în 1349 sau în 1350, înainte de a fi intervenit o reconciliere formală.

În ceea ce privește poziția sa teologică și politico-juridică, se poate afirma că Occam va critica concepția lui Duns Scotus și va fi de acord cu Sfântul Toma asupra faptului că noțiunile nu au caracterul unor entități, dar va critica și poziția Sfântului Toma, susținând că ele nu au fundament în realitate. De aceea el va încerca să regăsească lucrurile prin critica severă a entităților lui Scotus. Pornind de la această concepție, Occam va descoperi *individul*[1], cel care, prin voința sa, va da naștere unei noi ordini politico-juridice, bazată pe *pozitivism*. Pozitivismul este astfel inițiat de nominalism, iar opera lui Occam este determinantă în această evoluție. Acesta arată că „rațiunea naturală a omului are ca obiect propriu nu «universaliile», ci lucrurile individuale așa cum Dumnezeu le-a «pus» în creație"[2].

Acest mod de a pune problema este caracteristic gândirii lui Occam, dar el întâmpină oarecare dificultăți, în sensul că disociază ordinea naturală a lucrurilor și o reconstruiește, pe de o parte, conform voinței divine și, pe de altă parte, conform voinței umane[3]. Și, potrivit concepției sale, legea capătă o importanță nouă. Ea este chemată să reconstruiască lumea, nu după ordinea naturii, ci conform voinței sub dublul său aspect. „Legea este în același timp o manifestare a voinței care se rupe de lumea pe care o depășește și un artificiu care se substituie acestei lumi de care se eliberează"[4].

Aspectul dublu al voinței (divină și umană) va da naștere unor opoziții cu privire la reconstrucția societății vremii: opoziția dintre Dumnezeu și Împărat. „Cu toate acestea, există o altă direcție a opoziției, mai secretă, care e prezentă la toate nivelurile legii și care persistă în ciuda tentativelor de a da odată pentru totdeauna o lege uniformă, susceptibilă de a reda coerența lumii; este vorba de opoziția între legislator și subiecți"[5].

Contradicția aceasta, apărută la nominaliști, va caracteriza întreaga gândire politico-juridică a modernității. Legea va fi criticată tocmai pentru faptul că nu a

---

[1] *P. Alféri*, Guillaume d'Ockham, le singulier, Editions de Minuit, Paris, 1989.

[2] *M. Villey*, op. cit., p. 228.

[3] *G. d'Ockham*, Traité sur la prédestination et la prescience de Dieu à l'égard des futurs contingents, textes introduites, traduites et annotés par Cyrille Michon, J. Vrin, Paris, 2007.

[4] *M. Bastit*, op. cit., p. 249.

[5] Ibidem.

reuşit să împace legislatorul cu subiecţii. Echilibrul între aceşti doi factori nu a fost niciodată atins, cu toate că el a fost căutat cu asiduitate.

§2. Gândirea juridică

Gândirea juridică a lui Occam îşi trage seva din nominalism, ale cărui consecinţe le va duce în extrem. Nominalismul este în general o atitudine care se situează într-o opoziţie totală faţă de teoreticienii dreptului natural. Reprezentanţii săi neagă ordinea naturală, în locul ei punând o ordine artificială, rezultat al unei voinţe suverane. Pentru a descoperi soluţii juridice, nominaliştii nu mai observă natura şi ordinea sa reală. Pentru ei nu există decât *individul*. Plecând de la acesta şi în jurul său, se creează o ordine juridică nouă, în care prevalează voinţa. Conform tradiţiei dreptului natural, dreptul vizează relaţiile dintre indivizi, relaţii ce se constituie într-o ordine independentă de orice voinţă. Această ordine trebuie descoperită şi transpusă în reguli de drept. Relaţiile ce se instituie între oameni şi care se produc spontan sunt anterioare regulilor de drept şi nu invers. „Nominalismul, din contră, obişnuieşte să gândească toate lucrurile pornind de la *individ*: individul (nu raporturile dintre diferiţi indivizi) devine centrul de interes al ştiinţei dreptului; efortul ştiinţei juridice va tinde de acum să descrie calităţile juridice ale individului, întinderea facultăţilor sale, *drepturile individuale*"[1]. Normele juridice îşi vor căuta originea exclusiv în voinţa pozitivă a individului. În *Breviloquium*[2], lucrare juridică în care Occam încearcă să distingă între puterea Papei şi puterea Împăratului, între puterea spirituală şi puterea pământească, abordarea este modernă, pentru că este de natură pozitivistă, subordonată unor surse pozitive.

Numai că abordarea aceasta pozitivistă naşte opoziţii între voinţa divină, ca voinţă a cerului (*jus poli*) şi voinţa umană (*jus fori*). Occam va încerca cu toată forţa să le pună în consonanţă.

A. *Jus poli*

Urmând aici comentariul pe care îl face Bastit operei juridice a lui Occam, vom încerca să surprindem câteva din distincţiile pe care le face acesta din urmă între dreptul divin şi dreptul uman. Este foarte interesant de observat că această distincţie porneşte de la o alta: distincţia dintre interior[3] şi exterior. *Jus poli*, dreptul cerului, este primit prin revelaţie, el aparţine interiorităţii omului şi este astfel autentic, pe când *jus fori* este o creaţie artificială, este pur convenţional şi astfel, în comparaţie cu primul, nu se bucură de autenticitate. Primordială este revelaţia, pentru că prin ea, într-o interioritate autentică, se intră în contact cu voinţa divină. *Jus fori*, având la bază convenţia umană, cutuma, nu are valoare. Dreptul acesta pur uman, este public, este deci legat de cetate şi are caracter artificial, pe când *Jus poli* transcende datul imediat al cetăţii şi depăşeşte orice condiţionare. Există în substratul acestei distincţii

[1] *M. Villey*, op. cit., p. 228.

[2] Vezi această lucrare în traducere franceză sub denumirea de *Guillaume d'Ockham*, Court traité du pouvoir tyrannique; traducere Jean-Fabien Spitz, PUF, Paris, 1999.

[3] *C. Panaccio*, Le discours intérieur : de Platon à Guillaume d'Ockham, Seuil, Paris, 1999.

susţinută de Occam tentaţia de a soluţiona contradicţia dintre puterea spirituală reprezentată de Papă şi puterea lumească întruchipată de Împărat. Soluţia este defavorabilă Împăratului.

Această distincţie între *Jus poli* şi *Jus fori* nu are nicio legătură cu lucrurile, cu o ordine naturală descoperită prin intelect. Pe de o parte, *Jus poli* este voinţa lui Dumnezeu revelată omului într-o interioritate deschisă către voinţa divină, pe de altă parte, *Jus fori* este rezultatul voinţei umane aflată sub tutela voinţei divine. Ordinea naturală este astfel depăşită. Lucrurile nu au valoare decât în măsura în care aceasta le este impusă de voinţă. Prin acest mod de a pune problema, Occam se opune doctrinei tomiste, care susţinea că lucrurile au valoare în sine, ca şi ordinea naturală intrinsecă. „Acestei concepţii, Occam îi opune pe cea potrivit căreia lucrul este în sine indiferent, el nu este decât faptul brut, fără valoare. Cu privire la acest fapt brut este posibil şi chiar necesar, pentru a-l scoate din indiferenţă, să se facă apel la un discurs exterior, care are menirea de a-i da sens. Acest discurs poate fi în realitate dublu, fără a implica o ordine, pentru că el nu are legătură cu realitatea lucrului. Din cauza caracterului său de exterioritate în raport cu ceea ce este lucrul, el însuşi fără nicio legătură cu o ordine, acest discurs nu poate fi decât al unei voinţe impuse lucrului, voinţă necesară pentru a-i da un sens şi o valoare"[1]. Scoaterea lucrului din indiferenţa sa se face prin intermediul a două puteri: *jus poli* şi *jus fori*. Între ele există o relaţie de subordonare, pentru că forţa supremă aparţine divinităţii. Ordinea se datorează voinţei divine care îşi subordonează ordinea naturală, aşa cum a fost ea concepută de Aristotel şi adepţii săi. Dreptul natural este eludat, pentru că principiile sale de obiectivitate sunt abolite.

Conform acestei concepţii, Occam va refuza cercetarea naturii lucrurilor cu scopul de a acorda primat voinţei în faţa cunoaşterii intelectuale. Dacă valoarea lucrurilor vine din afara acestora, înseamnă că lucrul este ceva *pus* (de la *ponere*), astfel că totul este pozitiv. În felul acesta, odată cu nominalismul şi, mai ales, cu Occam se instituie pozitivismul juridic. „Guillaume Occam nu recunoaşte ca obiect al cunoaşterii decât «*res positivae* singulare: ceea ce înseamnă că nu se poate recunoaşte ca sursă a dreptului decât enunţul legilor, expresie a voinţelor individuale şi nu ordinea naturii"[2].

Jus poli nu este, în felul acesta, decât expresia voinţei divine care se substituie naturii lucrurilor. Chiar dacă se afirmă că *Jus poli* este deasupra oricărei pozitivităţi, trebuie recunoscut faptul că acesta fundamentează orice demers pozitiv, chiar dacă Occam nu afirmă în mod expres acest lucru.

B. *Jus fori*

Dacă, aşa cum am văzut, *Jus poli* este expresia voinţei divine, *Jus fori* este expresia voinţei umane. Prima acordă valoare extrinsecă lucrurilor, cea de-a doua dă valoare lucrurilor într-un cadru artificial. Având în vedere faptul că voinţa umană se manifestă prin intermediul indivizilor singulari, sursele efective ale lui *Jus fori* sunt manifestările de voinţă ale indivizilor care construiesc ficţiuni necesare manipulării

[1] *M. Bastit*, op. cit., p. 255.
[2] *M. Villey*, op. cit., p. 230.

lumii. „Această voinţă individuală, care este sursa lui *Jus fori* este în acelaşi timp la originea puterii în cetate, care se găseşte astfel învestită cu misiunea de a emite *jus fori* şi la originea acordurilor contractuale, pe care le utilizează în cetate nu numai pentru a schimba bunurile ci şi drepturile subiective"[1].

Jus fori este constituit din totalitatea normelor de drept pozitiv care sunt opera voinţei. Nu contează că este vorba de voinţa individuală sau de voinţa generală a legislativului. Nu mai contează realităţile cetăţii şi nici obiectivitatea justului, ci artificialitatea unei voinţe care prescrie. „Legislaţia, odată stabilită în numele indivizilor care au delegat puterea, determină un domeniu în care numai voinţa puterii imperiale se poate exersa fără a da socoteală nimănui şi fără a găsi în sânul a ceea ce este realitatea cetăţii limitele sau indicaţiile a ceea ce este just"[2]. În prim plan apare astfel subiectul şi deci calificarea subiectivă a actului de justiţie, nu obiectivitatea justiţiei, descoperită în realitatea lucrului. În felul acesta, „juriştii, împovăraţi cu dreptul subiectiv, se găsesc, precum legislativul, împovărat cu edictarea acestui drept, închişi într-o lume artificială, în care pot să acţioneze după bunul plac, nedescoperind în interpretarea acestuia decât propria lor creaţie"[3].

Prin acest mod de a gândi Occam revoluţionează dreptul, pentru că întreg eşafodajul dreptului natural este distrus. Dreptul natural nu viza indivizii şi comportamentul lor moral, conduitele, ci descoperirea justului care exista independent de voinţa umană. Cu alte cuvinte, dreptul natural punea în prim plan obiectivitatea justului. Odată cu Occam balanţa înclină către voinţa subiectivă. Nu mai sunt sesizate raporturile dintre indivizi, ci individul ca atare. De aceea dreptul este o creaţie subiectivă. Ordinea juridică se creează în jurul individului, iar lumea obiectivă independentă de individ se diluează, în locul ei apărând o lume creată de indivizii ce-şi deleagă voinţa către o voinţă generală legislatoare, creatoare a unei lumi artificiale. Dreptul este astfel o creaţie subiectivă, în niciun fel limitată de obiectivitate. Totul poate fi caracterizat de lipsa de măsură, din moment ce voinţa subiectului de a crea nu mai este limitată de nimic din afara sa. Dreapta măsură se transformă în lipsă de măsură din momentul în care voinţa nu mai este limitată de ceva exterior, adică de natură.

Astfel că, în materia proprietăţii, absenţa referirii la natura lucrurilor face din problema atribuirii de bunuri o chestiune de conduită a proprietarului, aprecierea legislaţiei transformându-se dintr-o problemă de observare a naturii cetăţii, prin care poate fi sesizat ceea ce este just pentru ea, într-o problemă de moralitate şi de conduită a legislatorului, care trebuie să fie judecat nu cu privire la justeţea legislaţiei sale, ci cu privire la conduita sa. Pentru a determina legislaţia adecvată, nu contează ceea ce este, ci supunerea faţă de un anumit număr de prescripţii morale, pe care legislatorul trebuie să le observe pentru a putea impune ceva supuşilor săi[4].

Drept urmare, în afara cazurilor determinate printr-o legislaţie superioară, actele legislatorului sunt indiferente. Ele trebuie doar să fie luate de cel care posedă

---

[1] *M. Bastit*, op. cit., p. 258.
[2] Idem, p. 259.
[3] Idem, p. 263.
[4] Idem, p. 265.

puterea, în vederea a ceea ce este util, cu alte cuvinte, fără a ţine cont de vreo realitate obiectivă[1].

Neglijarea a ceea ce este obiectiv în cetate va conduce la o contradicţie care va domina întreaga modernitate: contradicţia dintre voinţa generală şi subiecţii care, adeseori, nu o recunosc şi o contestă.

C. Naşterea dreptului subiectiv

Conceptul dreptului subiectiv este unul controversat. Originea sa, de asemenea. Sunt autori care susţin că dreptul subiectiv este tot atât de vechi ca şi dreptul. Michel Villey susţine, cu argumente, că în Antichitatea greacă şi romană nu exista noţiunea de drept subiectiv. În opinia sa, dreptul subiectiv îşi are originea în nominalism, mai exact în lucrările lui Guillaume Occam. Şi dacă este greu de tranşat o astfel de dispută, un fapt este evident: în această perioadă se conturează opoziţia faţă de dreptul natural, aşa cum a fost acesta gândit de Aristotel şi apoi de Sfântul Toma, ceea ce face ca aportul nominaliştilor la construirea conceptului de drept subiectiv să nu poată fi neglijat.

O să amintim aici pe scurt cum era considerat dreptul înainte de apariţia teoriilor nominaliste. În teoriile dreptului natural dreptul nu se referea la indivizi, ci la lucruri, obiectul dreptului fiind raporturile ce se instituiau între indivizi prin raportare la lucruri. De aceea, „obiectul justiţiei particulare, distinctă de ordinea universală, este justa partajare a bunurilor şi a schimburilor într-un grup. Nu este vorba de o substanţă (substanţialismul ne apare ca un viciu al gândirii moderne), ci de o altă specie de existenţă, o *relaţie*: raportul cel mai bine ordonat, în care se recunoaşte valoarea ordinii în care se găsesc dispuse lucrurile repartizate între persoane. Conceptul dreptului presupune o pluralitate de persoane între care are loc un partaj de lucruri exterioare"[2]. Cu alte cuvinte, dreptul are caracter *obiectiv*. În felul acesta *dikaion* sau *jus* semnifică „justul raport obiectiv, justa proporţie descoperită *între* puterile cuvenite regelui, gardienilor sau altor categorii de cetăţeni (în Republica lui Platon), *între* patrimoniile respective a doi proprietari vecini sau între cei care sunt în raport de afaceri, între creditori şi debitori etc. Consistenţa însăşi a *partajului* este *obiectul* artei juridice"[3].

Dreptul desemnează deci, în această accepţie, un imobil, o creanţă sau o datorie ce revine unui individ într-un raport bine determinat. Este vorba de raporturile în care intră indivizii având ca fundament bunurile, fie că acestea sunt corporale sau incorporale.

Odată cu Occam, acest mod de a gândi este abandonat. Individualismul său îl determină să pună în centrul construcţiei juridice individul. Nu se mai are în vedere ordinea grupului, ci *subiectul*. Se tinde astfel „să se conceapă şi să se exprime calităţile sau facultăţile unui subiect, forţa pe care o iradiază fiinţa sa: puterile, dar în sensul principal al cuvântului, ca fiind capacităţi ale persoanei, inerente subiectului:

---

[1] Ibidem.

[2] *M. Villey*, Le droit et les droits de l'homme, PUF, 1983, p. 48.

[3] *M. Villey*, La formation de la pensée juridique moderne, op. cit., p. 243.

în sens *subiectiv*. Consecinţa: se concepe această putere ca fiind ilimitată"[1]. Dreptul subiectiv, în sensul modern al cuvântului, se conturează în două opere a lui Occam, care sunt socotite operele sale juridice şi anume *Breviloquium de principatu tyrannico*[2] şi *Opus nonaginta dierum*. În aceste opere se pot întâlni fundamentele dreptului subiectiv. Dacă ştiinţa în tradiţia aristotelică şi tomistă este a generalului, în concepţia nominalistă şi a lui Occam ştiinţa este a singularului. Individul este singura existenţă reală şi totul gravitează în jurul său. Drept consecinţă, ordinea juridică nu este altceva decât manifestarea voinţei individuale. Întreaga activitate socială trebuie să fie orientată către individ.

Justul nu mai este conceput ca fiind corecta atribuire a bunurilor; el devine o fantomă. De aceea, dreptul nu mai are realitate obiectivă şi nu mai vizează justa partajare a bunurilor. Punând accent pe individ, Occam nu mai are în vedere o ordine naturală apărută spontan în societate, ci o ordine artificială care are ca punct de plecare individul. Scopul dreptului pare să fie de acum să asigurare individului condiţiile unei vieţi libere şi pe deplin individuale. Planul moral este astfel confundat cu cel juridic. „Contra moralei clasice a ordinii naturale, Occam susţine teza conform căreia există o infinitate de acte «indiferente» din punct de vedere moral, adică libere, pe care individul nu este deloc ţinut să le împlinească raţional, ci care se împlinesc prin iubire. Trebuie ca fiecare individ să fie căminul unei conduite libere, deci un centru de putere absolută. Nimic mai puţin juridic decât un astfel de ideal"[3].

Este de remarcat faptul că Aristotel şi Sfântul Toma vorbesc de libertatea individuală, dar în alt plan. La Aristotel, libertatea individuală se manifestă în plan metafizic, iar la Toma în plan teologic. Aceşti gânditori, când vorbesc de drept, se referă la un cu totul alt plan, cel politic. Dreptul presupune o anumită ordine, care rezultă din relaţiile spontane care apar între indivizi în cadrul cetăţii. Ceea ce este important este faptul că această ordine este cea care susţine o libertatea individuală de tip metafizic. Această ordine este de natură moral-juridică, fără a pune semnul egalităţii între cele două domenii. Fără această ordine, care este de natură politică şi care asigură bunăstarea şi echilibrul în cetate, libertatea metafizică de tip individualist nu ar fi posibilă. De aceea Aristotel susţine, în Metafizica, faptul că meditaţiile de tip metafizic au apărut în Egipt, acolo unde călugării nu mai aveau grija asigurării traiului zilnic. Această siguranţă provenea dintr-o ordine politică şi juridică în măsură să asigure bunăstarea colectivă.

Ceea ce vrem să spunem este că nu trebuie confundat planul metafizic de tip individualist, cu planul politico-juridic de tip comunitarist. Această confuzie o face nominalismul, lipsind în felul acesta dreptul de dimensiunea *justului*, a cărui existenţă nu este apanajul unei puteri absolute. Occam „uzurpă, pentru a evidenţia puterea individului, termenul *jus*, a cărui antică accepţie romană nu mai are loc în gândirea sa, de aceeaşi manieră în care a uzurpat termenul de «drept natural» pentru a desemna un alt lucru decât dreptul natural autentic"[4].

---

[1] Idem, p. 244.

[2] *J. Vilettaz*, Le Breviloquium de Guillaume d'Ockham : introduction, traduction, Fribourg, 1992.

[3] *M. Villey*, La formation de la pensée juridique moderne, op. cit., p. 263.

[4] Idem, p. 267.

Odată cu Occam, dreptul natural intră în declin, iar dreptul subiectiv va lua locul dreptului obiectiv. Exaltând voința individuală, dreptul, care se confundă cu legea, este o realitate *pusă* (*ponere*), este deci o realitate pozitivă. În felul acesta va triumfa pozitivismul juridic, care treptat va lua locul dreptului natural. „Aceasta semnifică abandonul unei forme de gândire juridică (...) fondată pe ordinea naturală și înlocuirea sa cu o alta, fondată pe ideea de putere. Suntem aici într-un moment copernican al istoriei științei dreptului, la frontiera dintre două lumi. O nouă ordine socială ia naștere, o ordine căreia dreptul individual îi va fi celula elementară și care se va construi în întregime pe noțiunea de *potestas*"[1].

[1] Ibidem.

RCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA a II-a
FILOSOFIILE MODERNE ŞI CONTEMPORANE

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul I
Şcoala dreptului natural

Principala caracteristică a dreptului natural, promovată de Grotius şi Pufendorf, este aceea că acesta viza în mod exclusiv umanul, în sensul că, spre deosebire de Antichitate şi Evul Mediu, dreptul natural era cunoscut în primul rând în funcţie de natura proprie fiinţei umane şi apoi de natura lucrurilor şi de rolul pe care societatea îl rezervă. Separând omul de divinitate, teoreticienii dreptului natural au pus în centrul preocupărilor fiinţa umană, ca raportare simplă la sine, făcând, astfel din aceasta unica sursă a dreptului. Divinitatea se invocă cu insistenţă, fără însă la legătura cu ea să rezulte dintr-o necesitate filosofică. De aceea dreptul natural este căutat în fiinţa umană, locul de întâlnire a principiilor înnăscute. Principiul suprem este dreapta Raţiune la care însăşi Divinitatea nu poate să se opună atunci când se invocă principiile imuabile ale dreptului natural. Din punct de vedere metodologic, se foloseşte metoda deductivă riguroasă. În acest sens este semnificativă afirmaţia lui Grotius conform căreia în lucrările sale urmăreşte să stabilească trei etape: „I. de a fonda ceea ce am stabilit pe raţiunile cele mai evidente pe care eu le pot găsi; II. de a aranja într-o ordine corectă subiectele mele; III. şi de a distinge clar lucrurile care par asemănătoare sau de aceeaşi natură care au între ele o diferenţă foarte reală".

Secţiunea 1. Grotius

§1. Viaţa şi opera

Pe numele său adevărat, Huig van Groot, s-a născut la Delft, la 10 aprilie 1583. Studiile şi le face la Universitatea din Leyda, după care, în 1598, îşi ia doctoratul în drept în Franţa. Între anii 1604-1605 lucrează la *Commentarius de iure praede,* din care va publica, în 1609, un capitol intitulat *Mare liberum.* Tot în aceeaşi perioadă scrie *Liber de antiquitate Republicae Batavicae (Carte despre vechimea statului olandez).* În 1614 publică *De imperio summarum potestatum circa sacra* (Despre autoritatea celor mai mari puteri cu privire la cele sfinte).

În Olanda acelei perioade, disputele politice se purtau între două partide: cel al *provincialiştilor* şi cel al *umaniştilor.* Hugo Grotius aderă la partidul provincialiştilor, în care exista un curent numit *arminist,* care propovăduia libertatea de voinţă şi de acţiune a omului ca opusă dogmei predestinării. Grotius, fiind arminist, este declarat eretic de Mauriciu de Nassau, fiul lui Wilhem de Orania, şi, împreună cu alţi arminişti, este acuzat de înaltă trădare. Conducătorul provincialiştilor este condamnat la moarte, iar Grotius la închisoare pe viaţă. Evadează şi se refugiază în Franţa la curtea regelui Ludovic al XIII-lea.

În 1619, Grotius publică *De veritate religionis Christianne* (Despre adevărul religiei creştine), iar în 1625 tipăreşte cea mai importantă dintre operele sale, *De iure*

belli ac pacis (Despre dreptul războiului şi al păcii), în urma unei munci de peste trei ani. Rămâne în Franţa până în 1631, după care se întoarce în Olanda, de unde pleacă iarăşi în exil la Hamburg. La invitaţia cancelarului Oxeustierna pleacă în Suedia, în 1635, devenind ambasadorul reginei Christiana a Suediei în Franţa, timp de 10 ani. În 1645 se întoarce în Olanda unde este bine primit, apoi pleacă în Suedia unde va ocupa un post în Consiliul de Stat. Doreşte să revină în Olanda, dar vasul pe care se afla naufragiază. Grotius se îmbolnăveşte şi moare la Rostok, la 28 august 1645.

§2. Concepţia despre dreptul natural

Grotius îşi întemeiază concepţia politico-juridică pe principiile dreptului natural. Principalele sale idei sunt cuprinse în lucrarea *De iure belli ac pacis*. În susţinerea acestor idei, Grotius este puternic influenţat de noua orientare de gândire produsă de Renaştere, convins fiind că dezbinările teologice nu pot duce la principii unitare care să întemeieze activitatea politico-juridică. Singurele care pot asigura această unitate, sunt principiile dreptului natural.

Ideea dreptului natural nu apare pe un teren gol, preocupări de acest gen regăsindu-se în Antichitatea greacă la sofişti, la Platon, la stoici, toţi recunoscând existenţa unei legi naturale şi universale menită să domine asupra tuturor oamenilor. La romani (Cicero, Gaius, Paulus) se regăseşte ideea dominantă că dreptul natural este un drept comun întregii omeniri, veşnic şi imuabil. Mai mult, pentru jurisconsulţi ca Ulpian, dreptul natural este comun tuturor vieţuitoarelor.

Preocupări în domeniul dreptului natural au existat şi în Evul Mediu, unde acesta apărea ca reflex al ordinii divine veşnice şi neschimbătoare. Este suficient să-l amintim pe Toma d'Aquino, pentru care dreptul natural nu este altceva decât întipărirea strălucirii divine în fiinţa umană.

Grotius, urmându-l pe Aristotel, afirmă că omul este un animal social. El posedă un instinct social care îl face să trăiască împreună cu ceilalţi oameni. Acest instinct are la bază incapacitatea omului de a trăi în afara comunităţii cu ceilalţi. În afara societăţii, omul este incapabil să-şi procure cele trebuitoare vieţii. Din nevoia de a trăi în societate izvorăşte dreptul natural, care se înscrie în grija pe care o are omul de a păstra societatea. „Această grijă de a păstra societatea, pe care am amintit-o numai, şi care se potriveşte înţelegerii umane, este şi obârşia dreptului, în adevăratul înţeles al cuvântului."[1]

Stabilind acest principiu de valoare absolută, Grotius va încerca să contracareze scepticismul juridic, care neagă existenţa unor astfel de principii sau încearcă să le reducă la sfera utilităţii individuale sau la bunul plac al celui mai puternic, aşa cum afirmau sofiştii în Grecia antică.

Pentru a susţine existenţa dreptului natural, Grotius a trebuit să stabilească anumite criterii. *Primul criteriu a priori* ar fi acela conform căruia, aparţine dreptului natural tot ceea ce este în conformitate cu natura raţională şi socială a omului. „Dreptul natural constă în reguli ale dreptei raţiuni, care arată că o acţiune este din punct de vedere moral corectă sau incorectă, după cum corespunde sau nu cu însăşi

[1] *H. Grotius*, Despre dreptul războiului şi al păcii, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 84.

natura raţională."[1] Chiar instinctul social rezultă din raţiunea umană în general, la Grotius, confundându-se. Prin punerea accentului pe raţiunea umană, dreptul natural capătă o conotaţie subiectivă, ceea ce va genera în viitor acele concepţii care vor pune în valoare individualitatea umană.

Acţiunile la care se referă dreptul natural, sunt obligatorii sau neîngăduite prin ele însele, fiind înţelese ca fiind oprite sau povăţuite de Dumnezeu. „Prin această însuşire, dreptul natural se deosebeşte nu numai de dreptul uman, dar şi de dreptul divin voluntar, ce nu prescrie şi nu interzice acţiunile care prin ele însele şi prin natura lor proprie sunt neapărat obligatorii sau nepermise, ci prin aceea că oprindu-le, le face neîngăduite, prescriindu-le, ele instituie obligativitatea."[2]

Această distincţie pune în evidenţă faptul că regulile dreptului natural nu aparţin voinţei, fie ea umană sau divină. Ele sunt reguli ce există prin ele însele. Conform dreptului natural, acţiunile sunt prescrise sau interzise, pentru că prin natura lor sunt prescrise sau interzise. Spre deosebire de acestea, ceea ce este *instituit* prin voinţă, oprind acţiunile, le face neîngăduite, prescriindu-le, le instituie obligativitatea.

Dreptul natural însă nu se preocupă numai de cele ce nu depind de voinţa umană, ci are ca obiect şi multe alte lucruri care există ca urmare a voinţei omeneşti. „Astfel proprietatea, aşa cum e cunoscută ea în vremea noastră, a fost statornicită prin voinţa omenească; dar odată statornicită, însuşi dreptul natural îmi arată că nu-mi este îngăduit să-mi însuşesc, împotriva voinţei tale, un lucru care-ţi aparţine."[3]

În susţinerea acestei idei, Grotius îl citează pe jurisconsultul Paulus, „care a spus despre furt că este oprit de dreptul natural", şi pe Ulpian, care susţinea că furtul este un lucru necinstit.

Susţinând că dreptul natural este imuabil, Grotius va spune că acesta nu numai că nu depinde de voinţa omului, ci nici chiar voinţa lui Dumnezeu nu-l poate schimba pentru că „aşa cum Dumnezeu nu poate face ca doi şi cu doi să nu facă patru, tot astfel el nu poate face ca ceea ce este rău prin însăşi natura sa să nu fie rău."[4]

Din această ultimă afirmaţie, „rezultă o substanţială independenţă a Dreptului de Teologie şi Grotius este poate primul care afirmă în mod expres această independenţă."[5]

Concluzionând, rezultă că Grotius menţine discuţia făcută de Aristotel, „după care există un *drept natural* şi un *drept voluntar*, pe care îl numeşte *drept legitim*, luând cuvântul *lege* într-un sens mai strâmt; uneori îl numeşte (...) *instituit*."[6] Această împărţire îi permite lui Grotius să subordoneze cel de-*al doilea criteriu* al dreptului, criteriu *a fortiori*, primului criteriu enunţat până aici. Aceasta constă în faptul că „se află sub incidenţa dreptului natural, ceea ce toate neamurile sau cel puţin cele mai bine orânduite socotesc" ca fiind de drept natural, anumite reguli universal instituite. Şi aceste reguli, odată instituite, fiind universal valabile, sunt socotite ca aparţinând dreptei raţiuni, desemnând reguli de drept natural.

---

[1] Ibidem, p. 108.
[2] Ibidem, p. 108.
[3] Ibidem, p. 108.
[4] Idem, p. 108.
[5] *G. Del Vecchio*, Lecţii de filosofie juridică, Ed. Europa Nova, Bucureşti, p. 82.
[6] *H. Grotius*, op. cit., p. 108.

„Aceasta, deoarece un efect universal cere o cauză universală; or, cauza unei asemenea păreri obşteşti nu poate fi alta decât aceea ce numim simţul comun."[1] Cu această afirmaţie, Grotius vrea să ne arate că regulile instituite de comunitatea umană, socotite ca fiind de drept natural, au acest caracter, pentru că se bucură de un consens general, tocmai de aceea intrând în rândul regulilor naturale ale bunului simţ. Cu alte cuvinte, aceste reguli sunt universal acceptate, adică natural. Ceea ce se bucură de universalitate, aparţine dreptei raţiuni.

În susţinerea acestei idei, Grotius va apela la afirmaţiile lui Heraclit, conform cărora «ceea ce pare tuturora într-un anumit fel este sigur» sau «consensul comun alcătuieşte cel mai bun criteriu al adevărului»; la afirmaţia lui Aristotel conform căreia „Avem temeiul cel mai puternic dacă spusele noastre au dobândit încuviinţarea tuturora"; a lui Cicero: „consensul tuturor neamurilor asupra unei chestiuni este de trebuinţă să fie socotit ca alcătuind o lege a firii" sau Quintilian: „socotim ca sigure lucrurile asupra cărora toţi sunt de acord".

Regulile constituite de comunitatea umană sunt socotite a fi reguli de drept natural numai în măsura în care ele apar ca reguli ale bunului simţ şi tocmai de aceea, acceptate în mod universal, acceptate deci în conformitate cu dreapta raţiune.

Încercând să se desprindă de concepţia juriştilor romani, care susţineau existenţa unui drept comun atât animalelor, cât şi omului, Grotius va arăta că principiile dreptului natural sunt caracteristice numai societăţii umane. De fapt, va afirma Grotius, „numai fiinţa care se foloseşte în mod firesc de precepte generale are însuşirea de a fi subiect de drept."[2]

La vremea sa, concepţia lui Grotius, care separa *dreptul natural* de *dreptul divin*, echivala cu un act revoluţionar. „Grotius laicizează ideea dreptului natural şi de aceea el întrerupe legătura care uneşte dreptul de teologia catolică şi de filosofia sa morală pentru a o substitui cu o concepţie pur raţională a dreptului natural."[3]

Bazat pe acest raţionament, el va separa în acelaşi timp dreptul natural de *morală*, primul ţinând de principiul raţional de sociabilitate, cea de-a doua, de aprecierea personală a ceea ce este bun sau rău. Prin dreptul natural, este posibilă viaţa în societate.

Grotius va gândi o separare netă a dreptului natural de *dreptul pozitiv*. Acesta din urmă ţine de o autoritate politică, normele sale fiind afectate de o dispoziţie şi o sancţiune. „Dreptul pozitiv este caracterizat de constrângere şi de posibilitatea de executare. Dreptul natural este o dispoziţie a raţiunii care îşi trage valoarea din natura sa, din puterea sa înnăscută, dintr-un imperativ născut din conştiinţa socială a omului."[4]

§3. Concepţia despre dreptul civil

În afară de dreptul natural, care există dincolo de voinţa umană şi chiar divină, există *dreptul voluntar*, care îşi are izvorul în voinţă. Acest drept se împarte, la rândul său, în *drept uman* şi *divin*.

---

[1] Ibidem, p. 111.

[2] Ibidem, p. 110.

[3] *A. Brimo*, Les grands courants de la philosophie du droit et de L'État, Ed. A. Pedone, Paris, 1978, p. 97.

[4] Ibidem, p. 98.

Dreptul uman este, la rândul său, compus din *legile civile* şi *dreptul ginţilor*. Legile civile aparţin fiecărui stat în parte, ceea ce formează dreptul civil; dreptul ginţilor înseamnă „a dobândit o forţă obligatorie prin voinţa tuturor neamurilor sau a mai multora dintre ele."[1] Acesta din urmă cuprinde regulile dreptului internaţional. Dreptul care îşi are obârşia în voinţa umană se numeşte *drept pozitiv*, fie că este privat, public sau internaţional.

Instinctul de sociabilitate care întemeiază întreaga organizare juridică şi socială este transpus, la nivelul dreptului pozitiv, în obligaţia respectării convenţiilor. „Respectul faţă de convenţii este imperativul categoric al dreptului pozitiv."[2] Diferitele feluri de legi civile au la bază acest „principiu al dreptului natural care cere ca fiecare să respecte cu stricteţe învoielile pe care le-au făcut."[3] În felul acesta, dreptul pozitiv îşi găseşte validitatea în regula *pacta sunt servanda*. Libertatea umană, în temeiul voinţei umane, îşi găseşte fundamentarea în dreptul subiectiv care aparţine persoanei. „Expresia sa perfectă este acordul între două voinţe libere – contractul. Acesta este punctul de plecare al individualismului juridic şi al teoriilor despre autonomia voinţei. Pentru că sociabilitatea se poate dezvolta conform dreptului natural, trebuie ca oamenii să aibă, prin voinţă, posibilitatea de a se obliga contractual putând servi ca fundament societăţii civile."[4]

Legile civile, afirmă Grotius, îşi găsesc expresia în îndatorirea pe care ne-o impunem prin propriul nostru consimţământ.

Legile civile au la bază şi folosul. Omul fiind slab de la natură, pentru a-şi procura cele necesare, a recurs la traiul în societate. „Folosul a pregătit astfel calea legilor civile, deoarece întrunirea laolaltă sau supunerea faţă de autoritatea comună a fost statornicită în temeiul unui folos oarecare."[5]

Dreptul natural este însă cel care asigură continuitatea între natură şi societate, iar cele arătate mai sus cu privire la principiile dreptului civil (privat) trebuie subordonate principiilor dreptului natural.

Principiile dreptului civil s-au statornicit pe măsură ce s-a consolidat proprietatea privată. Acesta nu a existat întotdeauna. În societatea primitivă exista proprietatea comună asupra bunurilor pentru că „oricare dintre oameni putea să-şi ia de îndată orice voia pentru trebuinţele sale şi să consume ceea ce se putea consuma."[6] Starea aceasta ar fi dăinuit dacă oamenii ar fi continuat să ducă o viaţă simplă şi între ei ar fi existat o legătură reciprocă de afectivitate. Datorită acestei simplităţi ei nu cunoşteau viciile şi, ca urmare, nu se punea problema cunoaşterii virtuţii şi, de aceea, nu existau pedepse şi constrângeri.

Această stare nu a durat prea mult, pentru că a fost curmată de apariţia diferitelor meşteşuguri. Primele îndeletniciri au fost agricultura şi păstoritul, odată cu ele

---

[1] *H. Grotius*, op. cit., p. 113.
[2] *A. Brimo*, op. cit., p. 99.
[3] *H. Grotius*, op. cit., p. 86.
[4] *A. Brimo*, op. cit., p. 99.
[5] Ibidem, p. 89.
[6] Ibidem, p. 235.

apărând şi o oarecare împărţire a bunurilor. „Felurimea îndeletnicirilor a dat naştere la pizmă şi chiar la omoruri."[1] Odată cu împărţirea bunurilor şi-a făcut loc violenţa.

Trecerea în proprietate a lucrurilor, „nu s-a făcut doar printr-un anumit act al tuturor neamurilor (...) ci printr-o convenţie expresă, de pildă prin împărţeală, sau tacită ca, bunăoară, prin ocupaţie."[2] Împărţirea pământurilor a dat naştere unui nou fel de drept, au apărut „legiuirile".

„Aceste opinii ale lui Grotius privind existenţa unei proprietăţi obşteşti iniţiale şi a descompunerii acesteia, în temeiul apariţiei unor noi îndeletniciri, dovedeşte o concepţie realistă, după cum tot realistă apare şi ideea autorului privind disoluţia morală ce a urmat procesului de împărţire a bunurilor."[3]

În strânsă legătură cu dreptul de proprietate, Grotius va pune şi problema persoanelor: căsătoriile, dreptul părinţilor asupra copiilor, colectivităţile ca persoane morale.

§4. Concepţia despre stat

Voluntarismul în domeniul dreptului privat, concretizat în contract, va reprezenta pentru Grotius conceptul de bază în întemeierea teoriei cu privire la stat. Originea statului este explicată de Grotius prin teoria contractului social. Oamenii, când s-au constituit într-o societate civilă, n-au făcut-o ca urmare a unei porunci a lui Dumnezeu, ci din propriul lor îndemn, ca urmare a experienţei familiilor izolate, neputincioase în faţa violenţei. Aceeaşi obârşie o are şi puterea civilă (statul), ca fiind, în opinia lui Grotius, o instituţie pur omenească. Statul care a luat naştere (*corpus voluntate contractum*) este o societate perfectă, alcătuită din oameni liberi „întruniţi spre a se bucura de ocrotirea dreptului şi spre folosul lor obştesc."[4]

Teoria contractului social va fi preluată şi de alţi gânditori, printre care un loc de seamă îl va ocupa J.J. Rousseau. Această teorie a avut consecinţe dintre cele mai importante, deoarece ea a făcut trecerea de la concepţiile teocratice medievale, care considerau că statul este o creaţie divină (*omnis potestat a deo:* orice putere vine de la Dumnezeu), la teoriile specifice modernităţii, care considerau că statul a apărut prin voinţa umană. Odată intraţi în societatea civilă, oamenii trebuie să se supună necondiţionat puterii statului, „statornicită în vederea asigurării liniştii publice", astfel că acesta „dobândeşte un drept superior asupra noastră şi asupra avutului nostru, în măsura în care aceasta este necesar pentru atingerea scopului arătat."[5]

Pe lângă contractul de liberă asociere de la început, oamenii mai încheie un al doilea contract, şi anume un contract de supunere.

Statul poate să interzică dreptul oricui de a se împotrivi, în vederea asigurării liniştii şi ordinii publice, pentru că altfel nu şi-ar atinge scopul propus. Dacă fiecare s-ar putea împotrivi nu s-ar mai putea discuta despre stat, ci despre o gloată lipsită de unitate. Acest lucru explică de ce în toate ţările există legi şi pedepse pentru a apăra

---

[1] Ibidem, p. 236.
[2] Ibidem, p. 237.
[3] *V. Hanga*, Studiu introductiv la volumul H. Grotius, op. cit., p. 34.
[4] *H. Grotius*, op. cit., p. 113.
[5] Ibidem, p. 193.

puterea statului. Această putere supremă formează suveranitatea statului, fără de care statul nu poate exista. „Se numeşte *putere suverană* cea ale cărei acte sunt în aşa măsură independente de o altă autoritate, încât ele nu pot fi anulate prin hotărârea unei alte voinţe omeneşti."[1]

O problemă pe care Grotius a încercat să o soluţioneze era răspunsul la întrebarea: cui îi aparţine suveranitatea? În opinia sa, subiectul puterii suverane este statul, el fiind o reuniune desăvârşită. Subiectul, într-un sens strict, este persoana, una sau mai multe, potrivit obiceiului.

Grotius nu este de acord cu cei care susţin teoria suveranităţii poporului, conform căreia acesta are posibilitatea să pedepsească pe regi ori de câte ori folosesc abuziv autoritatea lor. „Nu-i niciun om înţelept care să nu-şi dea seama cât rău a pricinuit şi cât ar mai putea pricinui chiar şi în prezent această părere, dacă ar prinde rădăcini în minţile oamenilor. Noi – afirmă Grotius – o înlăturăm."[2] Acest lucru se justifică prin faptul că puterea regilor are la bază un act de voinţă al oamenilor, prin care au cedat în întregime unei anumite persoane dreptul de a-i cârmui fără să-şi reţină nicio parte din acest drept. Neajunsuri există, pentru că nicio formă de guvernare nu este perfectă şi nu este lipsită de anumite riscuri.

Cu privire la suveranitatea poporului, Grotius va oscila, pentru că în altă parte a operei sale va consemna că: „Suveranitatea rezidă în persoana regelui ca într-un cârmuitor al acestuia; ea rămâne întotdeauna în popor întocmai ca într-un întreg din care face parte şi cârmuitorul lui."[3] Şi mai categorică în acest sens este şi afirmaţia sa conform căreia „conducerea exercitată de un rege nu este, într-o mai mică măsură, pentru acest fapt, conducerea poporului."[4]

Suveranitatea poporului, pe de altă parte, trebuie să fie limitată, în concepţia lui Grotius. Astfel, el afirmă că un rege, chiar detronat, are dreptul de a domni, pentru că părţile sunt ţinute să respecte contractul convenit. Conform gândirii lui Grotius, oamenii cedează dreptul de a dispune de ei înşişi odată pentru totdeauna. Acest mod de a pune problema contractului social este diferită de cea a lui Althusius şi a lui J.J. Rousseau, care considerau că această cedare este provizorie, are caracter de mandat, nu de proprietate, cum îl are pentru Bodin şi Grotius. Pentru acesta din urmă, supunerea poporului faţă de monarh este „asemănătoare cu cea a unei femei care, căsătorindu-se, îşi asumă obligaţia de a-i da întotdeauna ascultare bărbatului". El îşi întemeiază concepţia pe afirmaţia Împăratului Valentinian căruia după ce a fost făcut împărat de către oştenii săi, aceştia îi cereau lucruri care nu erau pe placul lui: „ostaşi, atunci când m-aţi ales împărat, era în puterea voastră să o faceţi. După ce m-aţi ales însă, ceea ce îmi cereţi, stă în puterea mea, iar nu într-a voastră. Voua, ca unor supuşi, se cade să-mi daţi ascultare, iar mie, să chibzuiesc la cele ce sunt de făcut."

Cu toate că este învestit cu putere absolută, cel ce conduce un popor trebuie să aibă în vedere binele celor guvernaţi, Grotius văzând, în termenii dreptului civil, în popor un pupil, iar în conducător un tutore. Tutela, deşi instituită în interesul pupilului, reprezintă totuşi un drept şi o putere asupra acestuia. De aceea guvernele oferă

---

[1] Ibidem, p. 162.
[2] Ibidem, p. 163.
[3] Ibidem, p. 349.
[4] Ibidem, p. 437.

prerogative regilor şi nu supuşilor. Dacă tutorele poate fi înlocuit în situaţia că nu administrează bine bunurile pupilului, nu acelaşi lucru se poate întâmpla cu regele, pentru că peste nu există o putere superioară care să-i judece faptele, aşa cum se întâmplă în tutela obişnuită. Grotius admite că nu întotdeauna conducătorii statelor sunt dintre cei mai virtuoşi, dar acestea sunt cazuri de excepţie, în marea lor majoritate cârmuitorii fiind buni.

De aceea, supunerea faţă de stăpânire este o îndatorire a fiecăruia. Grotius se foloseşte de ceea ce afirma apostolul Pavel cu privire la îndatoririle supuşilor: „pentru acela, cine se împotriveşte stăpânirii se împotriveşte rânduielii lui Dumnezeu, iar împotrivitorii vor lua osândă asupra lor." Conform acestor spuse, „noi trebuie să privim puterile publice ca şi cum ar fi statornicite de însuşi Dumnezeu", pentru că „această rânduială urmăreşte binele nostru."[1]

Poporul trebuie să suporte şi anumite nedreptăţi, pentru că binele pe care îl asigură puterea suverană întrece cu mult orice faptă rea; ea asigură liniştea publică, care presupune şi liniştea fiecăruia în parte. Pentru cârmuitori este valabil ceea ce se afirmă şi despre lege, care după spusele lui Cato, „nu poate mulţumi îndeajuns pe toată lumea; se urmăreşte scopul ca legea să fie în folosul majorităţii şi a statului."

Pentru a susţine şi mai bine ideea subordonării nemijlocite faţă de putere, Grotius se foloseşte de cuvintele lui Pericle: „Eu socotesc că o cetate aduce mai multe foloase fiecărui cetăţean în parte dacă ea în întregul ei prosperă, decât dacă fiecare individ în parte o duce bine, dar acum cetatea este în nesiguranţă. Într-adevăr, un om care se simte mulţumit numai în ceea ce-l priveşte pe el, dacă patria este distrusă se prăbuşeşte şi el odată cu ea, dar dacă o duce greu într-o cetate fericită, se salvează cu mult mai uşor. O cetate este în stare să suporte nenorocirile particulare ale oricărui cetăţean, dar fiecare cetăţean nu poate să le suporte pe ale ei."

În problemele de ordin public, unii au dreptul de a comanda şi alţii îndatorirea de a asculta. Aici nu poate fi vorba de împotrivire, ca în cazul libertăţii private. Adevăraţii supuşi – afirmă Grotius – trebuie să îndure şi nedreptăţile care vin din partea regelui, pentru că ei îi datorează supunere, oricât ar fi ele de aspre.

Aceste concepţii promonarhiste ale lui Grotius sunt, în mare măsură, influenţate de viaţa pe care acesta a fost nevoit să o ducă o perioadă de timp la curtea regelui Franţei.

Există însă şi situaţii când poporul trebuie să se împotrivească regelui, şi anume atunci când „el se înfăţişează vădit ca un vrăjmaş al întregului popor, punând la cale pieirea lui."[2] Un rege care este vrăjmaş al poporului său înseamnă că renunţă la putere. Trebuie reţinut că împotrivirea faţă de rege este o excepţie, în concepţia lui Grotius.

Gândirea lui Grotius despre puterea suverană va fi aspru criticată de J.J. Rousseau, care considera că acesta, prin ideile sale, apăra interesele regelui în detrimentul adevăratei puteri, aceea a poporului. „Dacă Grotius ar fi pornit de la principiile pe care le socotea o excepţie şi le-ar fi transformat în regulă, sistemul său ar fi devenit coerent şi consecvent. Condiţiile istorice concrete în care a trăit Grotius – mult diferite de acelea ale lui Rousseau – nu i-au îngăduit să scrie astfel."[3]

---

[1] Ibidem, p. 195.
[2] Ibidem, p. 209.
[3] *V. Hanga*, op. cit., p. 63.

Cu privire la suveranitate, este de menţionat faptul că Grotius o aseamănă, din punct de vedere al structurii tehnico-juridice, cu proprietatea. Astfel, dictatorul roman deţinea puterea suverană cu titlu temporar; regii care au fost primii aleşi cât şi urmaşii legitimi, au deţinut-o cu titlu de uzufruct, iar alţi regi o deţin în temeiul unui drept deplin de proprietate.

O idee, valabilă şi în zilele noastre, cu privire la suveranitate, este aceea conform căreia Grotius afirma că suveranitatea apare ca un element relativ care poate fi integrat în sistemul dreptului internaţional care primează faţă de dreptul intern. În relaţiile dintre state suverane, trebuie aplicat principiul egalităţii.

În opera sa, Grotius abordează o paletă largă de probleme ale dreptului, dar pe toate le subordonează dreptului internaţional public. Chiar titlul principalei sale opere *Despre dreptul războiului şi al păcii* denotă că întreaga desfăşurare de idei este subordonată celor mai adecvate principii ale relaţiilor dintre state suverane. Întrebarea de la care porneşte şi căreia a trebuit să-i dea răspuns, a fost aceea referitoare la faptul dacă războiul este drept sau nu. Relaţiile dintre state se statornicesc în funcţie de concepţia despre război şi pace.

Importanţa operei lui Grotius este pusă în evidenţă de faptul că el a avut o mare influenţă în întemeierea ştiinţei dreptului, de la el revendicându-şi obârşia *şcoala dreptului natural* şi *şcoala dreptului pozitiv*.

Secţiunea a 2-a. Pufendorf

Samuel Pufendorf (1632-1694), este unul din reprezentanţii de seamă ai dreptului natural. În lucrarea sa *De jure naturae et gentium* distinge dreptul natural de ceea ce putea fi numit teologic morală. Această distincţie poate fi făcută mai întâi pornind de la sursa lor. Astfel, prescripţiile dreptului natural decurg din raţiune şi au ca obiect apărarea societăţii umane în general, iar principiile teologiei morale provin de la Dumnezeu. Aceste două surse nu sunt însă în opoziţie. Pe de altă parte, în ceea ce priveşte diferenţa lor de natură, alianţa dintre Dumnezeu şi oameni întemeiată pe o revelaţie particulară este necunoscută dreptului natural, ale cărui limite sunt acelea ale luminii raţiunii. Diferenţa teologică constă în faptul că dreptul natural este de sorginte laică şi se adresează oamenilor în această viaţă, pe când teologia morală are legătură cu viaţa viitoare şi are în vedere creştinul în calitatea sa de cetăţean al republicii celeste. Dreptul natural are ca scop influenţa acţiunilor exterioare ale oamenilor, pe când teologia morală vizează inima şi face ca toate acţiunile să fie în concordanţă cu voinţa lui Dumnezeu.

Când am afirmat că distincţia cu privire la sursa celor două domenii nu le pune pe acestea în opoziţie am avut în vedere faptul că pentru Pufendorf legea naturală este norma divină care, numai ea, permite să se aprecieze valoarea morală a unei acţiuni[1]. Această trimitere la voinţa lui Dumnezeu face din legea naturală centrul a ceea ce numim societate, care se afirmă la om ca o contrapondere la instinctul natural al egoismului. Acesta din urmă este doar aparent[2], pentru că legea naturală, fiind

[1] A se vedea *Pufendorf*, Droit de la nature et des gens, op. cit., p. 16.

[2] *Pufendorf*, Elementorum jurisprudentiale universalis, I, 13, 15.

conformă cu ordinea raţională a creaţiei, permite corectarea deficienţelor naturii umane. Cu toate acestea, dreptul natural fundamentat pe raţiune nu poate ignora imperfecţiunea umană. În acest sens „va fi rău atunci când se vrea, scrie Pufendorf, fundamentarea pe natura omului considerată în starea de integritate"[1]. Însuşi Decalogul presupune natura umană coruptă pentru că el interzice asasinatul, adulterul, violul. În acelaşi timp însă, după Pufendorf există identitate între principiile esenţiale ale dreptului natural în starea de inocenţă şi starea de natură coruptă, cu toate că diferenţa acestor două condiţii afectează numeroase maxime particulare. În esenţă, în cele două situaţii (inocenţa şi păcatul), dreptul natural este constituit din două reguli: omul trebuie să iubească pe Dumnezeu şi aproapele, adică trebuie să fie orientat spre sociabilitate. Pufendorf afirmă că şi fără căderea în păcat, susţinută de morala creştină, oamenii ar practica aceleaşi activităţi, dar nu ar avea nevoie de aceleaşi recomandări. Formularea de reguli absolut necesare de drept natural ca: nu trebuie înşelat nimeni într-un contract de vânzare; că nu trebuie folosite greutăţi false, false măsuri; că un debitor este ţinut să restituie în termenul convenit banii pe care i-a împrumutat, ar fi inutile. La fel, legea naturală care ne ordonă de a ajuta săracii, de a apăra bolnavii, de a avea solicitudine faţă de orfani ar fi existat dacă oamenii ar fi rămas în starea de inocenţă[2]. Acest lucru este posibil pentru că, cu toată similitudinea principiilor fundamentale, un sistem de drept natural corespunzând stării de inocenţă va fi foarte diferit de ceea ce este el după *Cădere*, pentru că multe prescripţii ar fi inutile.

În temeiul acestor consideraţii, Pufendorf precizează legătura ce există între dreptul natural şi legea naturală. Dacă dreptul natural implică egalitatea tuturor oamenilor în demnitate şi angajează responsabilitatea fiecăruia, trebuie, pentru că omul trebuie să fie om, ca el să-şi asume coexistenţa sa cu ceilalţi în conformitate cu obligaţia la sociabilitate pe care o cere legea naturală. Egalitatea pe care o impune dreptul natural întâlneşte, în felul acesta, sociabilitatea care rezultă din legea naturală.

Cu privire la formarea societăţilor politice, Pufendorf îşi pune două întrebări fundamentale: cum se prezintă omul în starea de natură, şi pentru ce a avut el tendinţa de a forma societatea civilă? Admiţând sociabilitatea naturală a omului, Pufendorf respinge concepţia lui Aristotel în argumentarea distincţiei făcute de filosoful grec între oamenii lăsaţi de la natură să comande şi cei supuşi, pentru că dacă omul este destinat de la natură să trăiască în societate, înseamnă că el este orientat natural să conserve genul uman. De aceea, „Natura a stabilit cu certitudine între toţi oamenii o prietenie generală, de la care nimeni nu poate fi exclus (...)"[3]. În starea de natură toţi oamenii sunt liberi. De aceea, natural, omul nu poate să supună un alt om, „căci cum toţi oamenii au în mod natural o egală libertate, este injust de a pretinde a-i subjuga, fără un consimţământ din partea lor fie expres, fie tacit"[4]. A intra în societatea civilă înseamnă a renunţa la independenţa personală şi familială pentru a avea garanţia că eşti ferit de destinul vătămător al răului. Societatea civilă este organizată pe consimţământul sacrificiului voluntar al independenţei, pentru că

---

[1] *Pufendorf*, Les Devoirs de l'homme et du citoyen, Preface, §II, Centre de philosophie politique et juridique de l'université de Caen, 1984.

[2] Ibidem.

[3] *Pufendorf*, Droit de la nature et des gens, II, III, §XVIII.

[4] Ibidem, III, II, §VIII.

dacă fiecare intră cu dorința de a-şi păstra această independență, unitatea nu poate fi păstrată pentru mult timp. Din această cauză există la toți oamenii răspunderea naturală a faptului de a acționa în numele binelui comun, atât timp cât nu există o forță superioară care să-l poată să-l oblige de bine de rău să-şi facă datoria, se impune crearea unei puteri care să-l depăşească. Unirea voințelor particulare, susține Pufendorf, nu echivalează câtuşi de puțin cu dizolvarea acestora, ci cu supunerea fiecăreia dintre ele la o voință exprimând concepția binelui comun al societății civile.

Întâlnim la Pufendorf o veritabilă concepție cu privire la contractul social, care are menirea de a asigura conservarea ființei umane. Constituirea societății civile este absolut necesară şi ea are ca principal rezultat transformarea omului într-un bun cetățean. „Din toate cele spuse de noi, afirmă Pufendorf, apare în care sens se poate numi omul în mod veritabil un animal propriu societății civile; (...) în aşa măsură încât cel puțin o parte dintre oameni pot să fie formați prin educație şi pentru că, după multiplicarea genului uman, societățile civile sunt absolut necesare pentru conservarea sa: astfel că, acest lucru realizat, natura, care nu uită din ceea ce tinde spre conservarea noastră, nu poate decât să îndrepte oamenii la formarea unor astfel de societăți. Este sigur că principalul fruct al societății civile constă în a face în aşa fel ca oamenii să se obişnuiască să trăiască ca buni cetățeni".[1]

În concepția lui Pufendorf, există două feluri de convenții prin care oamenii au constituit societățile civile. Prima convenție – *pactum societatis* – cere un consimțământ sau tacit al tuturor „de maniera că dacă unul dintre cei care se găsesc atunci în acelaşi loc nu este deloc parte a acestui angajament, el rămâne în afara societății ce stă să se nască, şi consimțământul unanim al celorlalți, indiferent cât de mare ar fi numărul lor, nu-i impune nicio obligativitate de a se alătura corpului constituit de ei, ci îl lasă în mod deplin în starea de libertate naturală, în aşa fel încât el poate oricând să purceadă la conservarea ființei sale de maniera pe care el o crede de cuviință".[2] Este aici o încercare de a păstra cu orice preț independența absolută a omului în raport cu societatea în constituire. Libertatea de voință şi consimțământul sunt elemente cheie ale unei societăți care are ca menire conservarea individului, dar şi o renunțare la independența sa absolută. Prin intermediul consimțământului individul nu este supus, ci omul care capătă o şi mai mare libertate pentru că este ferit de unele rele ce pot atenta la securitatea sa. Un astfel de mod de a gândi va fi preluat de J.J. Rousseau, care, la fel ca Pufendorf, va încerca să păstreze intactă libertatea individuală într-o societate constituită prin consens.

Societatea civilă, aşa cum este concepută de Pufendorf, este germenele sau condiția primară şi necesară a constituirii statului. După constituirea societății civile este necesară imediat o reglementare care să instituie forma de guvernământ. Aceasta din urmă trebuie realizată cu majoritate de voturi, iar minoritatea trebuie să se supună voinței majorității. În situația în care acest scop nu este atins, decizia majorității nu se impune minorității care conservă posibilitatea de a refuza să facă parte din corpul politic.

---

[1] Ibidem, VII, I, §IV.
[2] Ibidem, VII, II, §VII.

Există şi o a doua convenţie, pactul de supunere – *pactum subjectionis* – care este necesar atunci când se desemnează titularii puterii, care vor avea sarcina de a guverna statul potrivit unei finalităţi precizate – să vegheze cu grijă la binele şi la siguranţa publică, obţinând în contrapartidă supunerea subiecţilor.

Din opera lui Pufendorf, ca de altfel la toţi jusnaturaliştii, se desprinde fără nicio îndoială faptul că dreptul este subordonat moralei. După Grotius dreptul natural „consistă în câteva principii ale dreptei raţiuni, care ne face să cunoaştem că o acţiune este moralmente cinstită sau necinstită după legătura necesară pe care o are cu o natură rezonabilă şi sociabilă"[1]. Pufendorf împărtăşeşte această idee şi el consideră că perspectiva morală caracterizează întreaga problematică a dreptului natural. Acesta îşi găseşte sensul decât pentru fiinţe morale, în cadrul ştiinţelor morale. El critică poziţia lui Habbes de a cerceta fundamentul dreptului natural în jocul forţelor utile ale vieţii. Conform teoriei lui Habbes, este de părere Pufendorf, dreapta raţiune se reduce la calcul, însă raţiunea nu este numai calcul al intereselor, ci este dominată de moralitate. Aşa se face că dreptul „nu există decât la «fiinţe raţionale» deci «la oameni» şi «în bunul lor simţ», adică potrivit cu *recta ratio* căreia întreaga tradiţie filosofică i-a subliniat virtutea morală. În felul acesta, problematizarea dreptului natural nu se va găsi plasată într-un fizicism mecanicist, nici într-un substanţialism metafizic dominat de noţiunea de putere. Ideea dreptului natural se traduce, după Pufendorf, în termeni de *ar trebui să fie*. El se întâlneşte astfel cu Grotius, reproşându-i totuşi de a nu fi elucidat dimensiunea morală a dreptului natural"[2]. Din aceste considerente, el degajează semnificaţia lui *dictamen rationis* care prescrie numai fiinţelor morale ceea ce convin să facă sau să nu facă.

Există părerea conform căreia „doctrina lui Pufendorf reprezintă tendinţa clasică a dreptului natural, cu ambiguităţile pe care le comportă: starea de natură oscilează aici între două statute, acela al unui moment istoric anterior existenţei statului, şi acela al unei ipoteze metodologice corespunzând cu ceea ce era condiţia omului fără stat. Pentru că dreptul natural păstrează primatul asupra dreptului pozitiv, în sistemul lui Pufendorf totul este suspendat în validitatea primei ipoteze, ceea ce va expune şcoala clasică a dreptului natural la critici severe"[3].

Secţiunea a 3-a. Montesquieu

§1. Viaţa şi opera

Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu s-a născut în anul 1689, în castelul din La Brède lângă Bordeaux, într-o familie aparţinând micii nobilimi. În tinereţe primeşte învăţătura oratorienilor la Juilly, învăţătură care i-a permis să urmeze cursuri de nivel superior. La început familia avea intenţia să-l orienteze către o carieră militară, dar el a preferat să se dedice muncii de magistrat.

---

[1] *Grotius*, Droit de la guerre et de la paix, Caen, 1984, I, I, X, §1.

[2] *S. Goyard-Fabre*, Les fondaments de l'ordre juridique, PUF, Paris, 1992, p. 84.

[3] *J.C. Billier, A. Maryioli*, Histoire de la philosophie du droit, Armand Colin, Paris, 2001, p. 108.

Datorită pregătirii sale, a ocupat funcţii de stat şi demnităţi – consilier al Parlamentului din Bordeaux (1714), preşedinte al acestui Parlament (1716). Astfel de funcţii erau, în acea perioadă, rezervate burgheziei înstărite din provinciile Franţei. În 1726 Montesquieu îşi vinde slujba, pentru a se dedica studiilor.

În perioada magistraturii, Montesquieu a scris o serie de lucrări care vizau domeniile moralei, politicii şi ale istoriei, cum sunt: *Dizertaţie asupra politicii romanilor în materie de religie, Elogiul ducelui de la Farce, Viaţa mareşalului de Berwick.* În domeniul fizicii, a scris unele lucrări, printre care *Memoriu asupra transparenţei corpurilor, Memoriu asupra ecoului, Memoriu asupra fluxului şi refluxului, Memoriu asupra maladiilor glandelor renale.* Toate aceste lucrări sunt realizate în anul 1718. În anul 1721, când mai îndeplinea încă funcţia de magistrat, Montesquieu a scris lucrarea sa de mare amploare *Scrisorile persane*, lucrare care l-a făcut celebru. În 1725 îi apar lucrările *Templul din Guidos, Cefisa şi Cupidon.* Toate aceste lucrări au ca rezultat alegerea sa în 1728, ca membru al Academiei Franceze.

Faptul că a fost eliberat de munca de magistrat, i-a permis lui Montesquieu să facă mai multe călătorii prin întreaga Europă. Astfel, vizitează Viena, Ungaria, Tirolul, Italia, Elveţia, Ţările de Jos, porneşte apoi spre Anglia, unde va sta în perioada 1729-1732, prilej cu care va studia Constituţia Angliei. Reîntors în Franţa, Montesquieu se va retrage la castelul său din La Brède unde, în 1734, va scrie opera care îi va aduce gloria *Consideraţii asupra cauzelor măririi romanilor şi ale decăderii lor.* În anul 1748 va publica o altă operă importantă, şi anume *Despre spiritul legilor,* care va stârni un viu interes şi va cunoaşte 22 de ediţii.

Montesquieu va înceta din viaţă la Paris, la 10 februarie 1755[1].

§2. Concepţia politică şi juridică

Ca reprezentant al burgheziei luminate franceze, opera lui Montesquieu apare ca una dintre cele mai înaintate şi mai îndrăzneţe ale acelei epoci. De fapt, întreaga sa operă nu este altceva decât tentativa de a îngrădi puterea monarhului care, în feudalism, era absolută. Monarhul era reprezentantul lui Dumnezeu pe Pământ, situându-se, datorită acestui fapt, dincolo de regulile instituite în societate. Un atac important în opera sa este îndreptat împotriva clerului care, de o perioadă lungă de timp, se situa deasupra puterii pământeşti şi coagula întreaga putere, chiar şi pe cea politică, nu numai pe cea religioasă. Montesquieu avea o atitudine necruţătoare faţă de intoleranţa religioasă, condamnând inchiziţia, atât în *Scrisorile persane*, cât şi în *Despre spiritul legilor.* El lovea în religie pentru că aceasta era principalul pion al apărării privilegiilor monarhice, privilegii din care gusta din plin şi clerul. Procedând de această manieră, gânditorul încerca să limiteze puterea regală printr-o nouă definiţie a puterii instituţionalizate ce venea în contradicţie totală cu puterea monarhică absolută.

În această lucrare vom pune accentul mai mult pe cartea lui Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, operă de o mare însemnătate, care ocupă un loc important printre

[1] Pentru amănunte, a se vedea *D. Bărădău*, Studiu introductiv în Montesquieu, Despre spiritul legilor, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.

lucrările sale cu caracter politic şi social şi pe care a scris-o în urma unei munci de douăzeci de ani. Această operă cuprinde într-un tot unitar concepţiile sale filosofice, juridice, economice şi istorice, şi are ca scop atacarea valorilor spirituale ale feudalismului. Opera lui Montesquieu nu este singulară, pentru că „critica regimului politico-social feudal apare la sfârşitul secolului al XVII-lea în operele literare ale vremii, dar şi în lucrările istoricilor sociologi, care înţeleg din ce în ce mai clar că principiile generale pe care se întemeiază orânduirea din timpurile lor sunt tot atât de discutabile ca şi orânduirea însăşi, că ele reprezintă structura unei societăţi ce se vădeşte a fi în plin declin şi că în tot cazul acest organism urmează să fie examinat ca un bolnav de către un medic, pentru a se găsi eventualele remedii într-o situaţie apăsătoare pentru întreaga omenire".[1] O astfel de sarcină şi-a asumat-o şi Montesquieu care în *Despre spiritul legilor* face o radiografiere a societăţii feudale şi propune remedii care, unele dintre ele, sunt valabile până în zilele noastre. Ne referim la principiul, enunţat de către el, cu privire la separaţia puterilor în stat.

Este de remarcat faptul că concepţia lui Montesquieu este influenţată de teoreticienii dreptului natural, printre care un loc de frunte îl ocupă Grotius şi Pufendorf. Astfel, totul este supus acţiunii unor legi universale, expresii ale unor raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor. Astfel, „legile în înţelesul cel mai larg sunt raporturile necesare care derivă din natura lucrurilor; şi, în acest sens, tot ce există are legile sale.

Divinitatea are legile sale, lumea materială are legile sale, substanţele spirituale superioare omului au legile lor, animalele au legile lor, omul are legile sale."[2] Legea este, cu alte cuvinte, în firea lucrurilor, astfel că se poate spune că „există o raţiune primordială; iar legile sunt raporturile dintre ea şi diferitele entităţi, precum şi raporturile dintre aceste entităţi".[3] Ceea ce trebuie studiat este raţiunea acestor legi universale valabile în toate domeniile. Concepând obiectivitatea legii şi caracterul său universal, Montesquieu arată caracterul necesar al acestora şi independenţa lor atât în raport cu Divinitatea, cât şi cu regalitatea. Legile nu sunt la îndemâna regelui, ci ele se impun în mod obiectiv şi inexorabil. Se poate spune că legea este naturală, iar societatea se organizează, la rândul său, în temeiul unor legi naturale necesare. Montesquieu merge atât de departe încât poate afirma că înseşi actele creaţiei divine presupun reguli invariabile, iar Divinitatea nu creează printr-un act arbitrar.

În ceea ce priveşte omul, afirmă el, acesta, fiind înzestrat cu raţiune, poate să aibă legi făcute de el, dar are şi legi pe care nu le-a făcut el. Existau raporturi juridice posibile şi înainte ca omul să utilizeze facultatea sa de cunoaştere. „A spune că nu este drept sau nedrept nimic altceva în afară de ceea ce ordonă sau interzic legile pozitive, este totuna cu a spune că înainte de a se fi trasat cercul, nu erau egale toate razele lui."[4] Aceste raporturi juridice nu erau altceva decât raporturi de echitate, anterioare legilor pozitive. Montesquieu exemplifică această afirmaţie, susţinând că „dacă există societăţi omeneşti, ar fi just ca oamenii să se conformeze legilor lor; dacă există societăţi omeneşti care au primit vreo binefacere de la o altă fiinţă, s-ar

[1] Ibidem, p. XLIII.
[2] *Montesquieu*, Despre spiritul legilor, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 11.
[3] Ibidem, p. 11.
[4] Ibidem, p. 12.

cuveni ca ele să-i păstreze recunoştinţă; dacă o fiinţă raţională a creat o altă fiinţă raţională, atunci fiinţa creată ar trebui să rămână în raportul de dependenţă în care s-a aflat în clipa naşterii sale; iar dacă o fiinţă raţională a făcut rău unei alte fiinţe raţionale, ea merită să fie răsplătită cu acelaşi rău".[1] Se observă aici influenţa şcolii dreptului natural, dar şi influenţa lui Descartes, care invoca în opera sa acel concept al bunului simţ, concret preluat apoi de Kant în lucrarea sa *Critică a raţiunii practice*.

Tuturor legilor statornicite în societate le premerg legile naturale, legile care derivă din structura fiinţei noastre. Pentru a cunoaşte astfel de legi, trebuie să înaintăm în timp şi să observăm omul dinaintea constituirii societăţilor. În starea aceasta, el se supune numai legilor naturale. Această modalitate de a considera lucrurile, era ceva comun în perioada în care Montesquieu îşi scria opera. Starea de natură este invocată de Hobbes, Rousseau etc., dar modul în care o concep aceştia este diferit de cel a lui Montesquieu. În concepţia sa, preocuparea pentru conservarea fiinţei sale îl făcea pe om fricos. Datorită fricii, fiecare se simte inferior faţă de toţi ceilalţi, fapt pentru care oamenii se simt egali între ei. Slăbiciunea este primul element care caracterizează fiinţa umană în starea ei naturală. Un alt element, care este legea naturală, este tendinţa omului de a-şi procura hrana. „Am spus că teama, este de părere Montesquieu, i-ar face pe oameni să se ferească unii de alţii, dar de vreme ce ar vedea că teama lor e reciprocă, ei ar simţi curând imboldul de a se apropia unii de alţii."[2] La aceasta se adaugă plăcerea de a fi împreună, ca reprezentanţi ai aceleiaşi specii. Slăbiciunea, procurarea hranei şi plăcerea, sunt elemente ale sensibilităţii care i-au apropiat pe oameni, în starea naturală, starea umană firească, a fost *pacea*. Cel de-al patrulea element este capacitatea de a dobândi cunoştinţe care, adăugată la primele trei, pune în evidenţă starea naturală a omului.

Această abordare a stării de natură diferă radical de cea a lui Hobbes care susţine că starea naturală este caracterizată de dorinţa omului de a subjuga pe ceilalţi. Starea naturală, după el, este o stare de război al tuturor contra tuturor. Este diferită şi de modul cum vedea Rousseau această stare. Acesta din urmă susţine că, înainte de a se constitui societatea civilă, oamenii duceau o viaţă fericită, dar ei trăiau izolaţi unul de celălalt. După Montesquieu, încă din starea de natură oamenii simţeau nevoia de a trăi împreună în pace.

Spre deosebire de Hobbes, la Montesquieu starea de război între oameni începe odată cu constituirea societăţii. „De îndată ce se află în societate, oamenii pierd simţământul slăbiciunilor; egalitatea care exista între ei încetează şi începe starea de război."[3] În societate oamenii devin conştienţi de forţa lor şi, încercând să obţină cât mai multe avantaje de la societate, dau naştere stării de război între ei. Fiecare societate conştientă de forţa sa va încerca să obţină avantaje în relaţia cu alte societăţi, ceea ce duce la starea de război între popoare.

Starea de război duce la apariţia legilor pozitive, în cadrul societăţii. Tot starea de război statorniceşte legi care reglementează raportul dintre popoare, apărând astfel *Dreptul ginţilor*. Legile referitoare la raporturile dintre cei ce guvernează şi guvernanţi se constituie în *Dreptul politic*. Legile care vizează raporturile pe care oamenii

[1] Ibidem, p. 12.
[2] Ibidem, p. 15.
[3] Ibidem, p. 15.

le au unii cu alţii se constituie în *Dreptul civil*. Principiul pe care se bazează Dreptul ginţilor constă în faptul „că diferitele popoare trebuie să-şi facă unul altuia în timp de pace cât mai mult bine, iar în timp de război cât mai puţin rău cu putinţă, fără a aduce ştirbire adevăratelor lor interese".[1] În ceea ce priveşte societatea ca atare, ea nu s-ar putea menţine fără un guvernământ. „Gruparea tuturor forţelor individuale formează ceea ce se cheamă *Statul politic"*.

În ceea ce priveşte guvernământul, forţa poate fi în mâinile unuia singur sau în mâinile mai multora. Această modalitate de concentrare a forţei de guvernământ, atunci când conduce unul singur, se face prin asemănare cu rolul tatălui în familie, cu puterea sa părintească. După Montesquieu, acest model nu pare să aibă însemnătate, pentru că după moartea tatălui în familie apare puterea fraţilor, după moartea fraţilor, aceea a verilor, care prezintă asemănare cu guvernământul mai multor persoane. „Este mai bine să spunem, susţine Montesquieu, că cel mai firesc dintre guvernăminte este cel a cărui osebită întocmire potriveşte mai mult cu felul de a fi al poporului pentru care e statornicită."[2] Afirmaţia este importantă, pentru că se leagă de concepţia sa cu privire la rolul climei în constituirea societăţilor civile şi a formelor lor de guvernământ, problematică pe care o vom trata mai departe. *Statul civil* apare ca urmare a manifestărilor de voinţă al tuturor voinţelor individuale.

Aşa cum se susţinea şi în Şcoala dreptului natural, pentru Montesquieu, „legea în general, este raţiunea omenească, în măsura în care ea guvernează toate popoarele de pe pământ; iar legile politice şi civile ale oricărui popor nu trebuie să fie decât cazurile particulare la care se aplică această raţiune omenească".[3] Raţiunea omenească este o lege invariabilă şi, în acest sens, ea se încadrează în raţiunea universală care guvernează întregul cosmos. Modalitatea de încadrare diferă însă de la un popor la celălalt. Diferă atât de mult, încât se întâmplă foarte rar ca legile unui popor să se potrivească altuia. Această diferenţă se legitimează în funcţie de natura şi principiul guvernământului şi de condiţiile fizice ale ţării (clima, calitatea solului, aşezarea şi întinderea sa, felul de viaţă al poporului – plugari, vânători, păstori – gradul de libertate admis, bogăţiile, moravurile etc.). Intervine aici, de asemenea, scopul legiuitorului, originea lucrurilor asupra cărora se reglementează.

Montesquieu face o remarcă importantă, şi anume că, în cercetarea sa, el nu a separat legile politice de cele civile, pentru că el nu tratează „despre legi, ci despre spiritul legilor, şi acest spirit constă în diferitele raporturi pe care legile le pot avea cu diferite lucruri (...)"[4], ceea ce îl conduce la a afirma că „a trebuit să urmez nu atât ordinea firească a legilor, cât pe cea a acestor raporturi şi a acestor lucruri".[5] Cu alte cuvinte, nu conţinutul legilor îl interesează pe Montesquieu, ci raportul acestor legi cu natura guvernământului, cel care influenţează natura legilor, guvernământul, fiind principala sursă a lor.

Pornind de la acest raport, Montesquieu va încerca să stabilească natura fiecărei forme de guvernământ. După cum se ştie, despre formele de guvernământ s-a ocupat,

---

[1] Ibidem, p. 16.
[2] Ibidem, p. 16.
[3] Ibidem, p. 17.
[4] Ibidem, p. 17.
[5] Ibidem, p. 17.

în antichitate, Platon. În lucrarea sa *Republica*[1] el găseşte patru forme de guvernământ: timocraţia sau timorhia, oligarhia, democraţia şi tirania. Aceeaşi problemă l-a frământat şi pe Aristotel care, la rândul său, în funcţie de natura constituţiei, recunoştea trei feluri de guvernământ pure: regalitatea, aristocraţia şi republica, la care se adaugă alte trei feluri, ca o derivaţie de la primele trei: tirania pentru regalitate, oligarhia pentru aristocraţie şi demagogia pentru republică.[2]

Conform teoriei lui Montesquieu există trei forme de guvernământ: „cel republican, cel monarhic şi cel despotic; (...) guvernământul republican este acela în care întregul popor sau numai o parte a lui deţine puterea supremă; cel monarhic este acela în care conduce unul singur, dar potrivit unor legi fixe şi dinainte stabilite; pe când, în cel despotic, unul singur, fără vreo lege şi fără vreo regulă, mână totul după voinţa şi capriciile sale".[3] Guvernământul republican este de două feluri: *democratic,* atunci când puterea supremă aparţine întregului popor, şi *aristocratic,* atunci când puterea este deţinută de o parte a poporului. Atunci când conduce întreg poporul, acesta trebuie să realizeze prin el însuşi ceea ce este mai bine pentru stat; în ceea ce nu poate, trebuie să realizeze prin împuterniciţii săi. Când este vorba despre democraţie, susţine Montesquieu, trebuie să se fixeze clar în ce mod, de către cine, cui şi cu privire la ce trebuie date voturile, pentru că, altfel, se nasc confuzii care pot pune în pericol un astfel de guvernământ. În guvernământul republican (democratic sau aristocratic), „este un principiul fundamental al acestui guvernământ ca poporul să-şi desemneze împuterniciţii, adică dregătorii"[4]. Prin intermediul votului sunt desemnaţi membrii unui consiliu sau senat care să reprezinte interesele poporului. Din câte se observă, Montesquieu pune mare preţ pe sistemul reprezentării, prin care să fie desemnaţi cei mai capabili oameni care să-şi pună activitatea în slujba celor care îi desemnează. Sistemul de desemnare funcţionează de aşa manieră încât reprezentanţii aleşi să dispună de calităţi corespunzătoare funcţiei pe care o primesc. În guvernământul republican, cea mai mare parte dintre cetăţeni sunt capabili să aleagă, dar nu au calitatea de a fi aleşi. Tot aşa, poporul nu este capabil să administreze treburile de stat, dar are capacitatea de a trage la răspundere pe cei care au fost desemnaţi să le administreze.

Din toate aceste susţineri, se poate deduce de ce Montesquieu punea atât de mare preţ pe organizarea corespunzătoare a sistemului electoral. Două elemente se desprind din concepţia sa cu privire la guvernământul republican: alegerea unor oameni capabili în administrarea statului şi controlul ce trebuie exercitat de popor cu privire la modul în care aceştia îşi realizează obiectivele pentru care au fost desemnaţi. Prin intermediul acestor două pârghii, se asigură o bună guvernare şi stabilitate în stat.

Desemnarea reprezentanţilor se face, în democraţie, prin tragere la sorţi, iar în aristocraţie prin vot. Montesquieu optează pentru vot, cu condiţia ca cel ce candidează să fie temeinic verificat dacă poate să-şi depună candidatura sau nu. Prin

---

[1] A se vedea *Platon*, Republica, partea a IV-a, în Opere, vol, V, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

[2] A se vedea *Aristotel*, Politica, Ed. ANTET, 1996, p. 177 şi urm.

[3] Montesquieu, op. cit., p. 18.

[4] Ibidem, p. 19.

acest mod de verificare se creează posibilitatea de a fi eliminaţi cei care nu au aptitudinile necesare conducerii treburilor de stat. Este important, în ceea ce priveşte votul, ca legea care stabileşte modul de a vota să fie cât mai corectă, pentru a permite o corectă desemnare a demnitarilor. Montesquieu respinge votul secret, influenţat fiind de Cicero, care susţinea că legile care au introdus votul secret în ultima perioadă a republicii romane au dus la prăbuşirea acesteia. „Atunci când poporul votează, fără îndoială că votarea trebuie să se facă pe faţă; şi în aceasta trebuie să vedem o lege fundamentală a democraţiei".[1]

Luptele electorale au un rol foarte mare în menţinerea guvernământului republican. Când lipsesc luptele electorale înseamnă că poporul a fost corupt pentru a rămâne în pasivitate. Desemnarea celor ce administrează va fi în funcţie de banii pe care îi pun în joc pentru a corupe poporul.

Pentru ca democraţia să dureze este fundamental ca poporul să facă legile. Acest lucru însă nu se poate realiza în toate cazurile şi atunci acestea pot fi realizate de către senat, dar cu condiţia ca, după o anumită perioadă, să fie aprobate de popor. După părerea lui Montesquieu, izvorâtă din modelele Romei şi Atenei antice, pentru ca o lege să fie bună este nevoie de o perioadă în care aceasta să fie experimentată. Un astfel de procedeu era înfăptuit în cele două democraţii, încât „hotărârile senatului aveau putere de lege timp de un an; ele deveneau legi permanente decât prin voinţa poporului".[2]

În forma de guvernământ aristocratică puterea se află în mâinile unui număr restrâns de persoane, iar restul poporului are caracterul de supus. Într-o astfel de formă de guvernământ trebuie să se preîntâmpine abuzurile, avându-se grijă ca nicio persoană să nu aibă o autoritate excesiv de mare, pentru că, astfel există pericolul ca aristocraţia să devină monarhie sau poate chiar mai mult decât atât. Într-o monarhie, principiul de guvernământ îi frânează puterea monarhului, „dar când într-o republică un cetăţean îşi atribuie o putere excesivă, abuzul acestei puteri este mai mare, deoarece legile, care nu le-au prevăzut defel, nu au făcut nimic pentru a-l frâna".[3] Aristocraţia este o formă de guvernământ bună atunci când partea poporului care nu participă la putere este cât mai mică şi cât mai săracă, încât partea care conduce să nu aibă interes s-o asuprească.

Unul dintre cele mai importante principii cu privire la guvernământ este acela al *separaţiei puterilor* în stat. În opinia lui Montesquieu, pentru ca guvernământul să fie moderat, în fiecare stat trebuie să existe „trei feluri de puteri" – puterea legislativă, puterea executivă privitoare la chestiunile care ţin de dreptul ginţilor şi puterea executivă privitoare la cele care ţin de dreptul civil".[4] Când explică modul cum funcţionează aceste puteri, se observă că Montesquieu avea preferinţă pentru un guvernământ monarhic moderat, moderaţie care rezulta din împărţirea puterii de stat între principe, care întruchipa legislativul-executiv, şi puterea judecătorească. Acest mod de distribuire a puterii nu are alt scop decât pe acela de a favoriza siguranţa fiecărui cetăţean. „Esenţa teoriei lui Montesquieu este interzicerea cumulului acestor

[1] Ibidem, p. 23.
[2] Ibidem, p. 23.
[3] Ibidem, p. 25.
[4] Ibidem, p. 195.

puteri. Astfel, legislatorul nu va putea adopta legile soluţiilor de speţă, executivul nu le va putea modifica potrivit intereselor de moment, iar judecătorul doar va interpreta dreptul, fără să-l creeze şi fără să poată impune el însuşi sentinţa."[1]

Separaţia puterilor în stat are drept scop evitarea întocmirii de legi tiranice, lucru ce se întâmplă atunci când conduce fie monarhul, fie senatul. Acelaşi lucru se poate întâmpla şi cu puterea judecătorească. În toate cazurile în care puterea se concentrează în mâna unei singure puteri, libertatea este în pericol. „Totul ar fi pierdut, afirmă Montesquieu, dacă acelaşi om sau acelaşi corp de fruntaşi, fie ai nobililor, fie ai poporului, ar exercita aceste trei puteri: pe cea de a face legi, pe cea de a aduce la îndeplinire hotărârile obşteşti şi pe cea de a judeca infracţiunile sau litigiile dintre particulari."[2] Într-o astfel de situaţie s-ar pricinui mult rău statului, iar cetăţeanul ar putea fi distrus prin actele de voinţă cu caracter particular.

Puterea judecătorească, deoarece vizează viaţa particularilor, nu trebuie să aparţină unei instituţii permanente, ci trebuie să fie exercitată de persoane alese din rândul poporului, care să formeze un tribunal care să rămână în fiinţă doar atât cât este nevoie. Puterea judecătorească nu trebuie să fie legată de o anumită categorie socială sau de o anumită profesie. În felul acesta, oamenii nu se vor teme de magistraţi, ci de magistratură. Celelalte două puteri trebuie să aibă caracter permanent, pentru că ele nu vizează particularii, puterea legislativă reprezentând voinţa generală a statului, iar puterea executivă, executarea acestei voinţe generale.

Dacă tribunalele nu sunt permanente, hotărârile trebuie să se bucure de un astfel de caracter şi să nu fie altfel decât aplicarea unui text prescris de lege, pentru că „dacă ele ar fi rezultatul unei păreri personale a judecătorului, oamenii ar trăi în societate fără a cunoaşte exact îndatoririle pe care le au faţă de ea".[3] Pe de altă parte, dacă parlamentul ar lăsa această sarcină în mâinile executivului, atunci libertatea ar fi suprimată. Echilibrul care se instituie între puteri se realizează prin posibilitatea ca fiecare putere să o controleze pe cealaltă. Aşa cum remarcă Le Mong Nguyen, „pentru autorul *Spiritului legilor*, cele două puteri (legislativul şi executivul – n.n.) trebuie să meargă împreună, cu alte cuvinte să colaboreze. Dar pentru a putea colabora eficace trebuie să fie situate pe picior de egalitate. Existenţa celor două elemente (colaborarea şi echilibrul puterilor) este caracteristica sistemului de guvernământ parlamentar".[4]

Pentru că omul este un spirit liber, s-ar cuveni, după Montesquieu, ca fiecare să se conducă singur, dar, pentru că acest lucru nu este posibil, trebuie ca poporul să realizeze, prin reprezentanţii săi, tot ceea ce nu poate face el însuşi. În teoria sa, legislativul trebuie să fie bicameral, astfel că, „puterea legiuitoare va fi încredinţată şi corpului nobililor şi corpului ce va fi ales ca să reprezinte poporul, fiecare din aceste corpuri având şedinţele şi dezbaterile sale aparte, precum şi vederi şi interese deosebite".[5] Din câte se poate observa, echilibrul şi controlul sunt două principii care

---

[1] *D.C. Dănişor*, Drept constituţional şi instituţii politice, op. cit., p. 196.

[2] *Montesquieu*, op. cit., p. 196.

[3] Ibidem, p. 198.

[4] *Le Mong Nguyen*, Les systèmes politiques démocratiques contemporains, Les Editions STH, Paris, 1992, p. 101.

[5] *Montesquieu*, op. cit., p. 200.

asigură funcţionarea democratică chiar în interesul legislativului. Principalul ţel al instituirii unor astfel de principii este acela al organizării unei cât mai mari libertăţi pentru indivizii umani. Este interesant de observat că, deşi separaţia puterilor este triadică la Montesquieu, el susţine la un moment dat că puterea judecătorească nu are un rol prea însemnat în echilibrul puterilor. El afirmă textual că „dintre cele trei puteri despre care am vorbit, cea judecătorească este oarecum inexistentă".[1] Afirmaţia lui Montesquieu este justificată dacă avem în vedere faptul că puterea judecătorească este exercitată de judecători temporari, aleşi. În acest caz, în sens politic, puterea judecătorească este exclusă oarecum din sistemul separaţiei. Este exact ceea ce susţin unii teoreticieni contemporani, atunci când studiază regimul parlamentar. „Ce este un regim sau guvernământ parlamentar? Într-o primă variantă se poate defini ca un regim de separaţie suplă sau atenuată a puterilor, ceea ce implică pentru funcţionarea sa, colaborarea între Legislativ şi Executiv."[2] Echilibrul rezidă în faptul că fiecare putere dispune de mijloace de intervenţie în funcţia exersată de cealaltă.

Susţinător al monarhiei, o monarhie constituţională, Montesquieu justifică existenţa acesteia prin echilibrul pe care îl poate crea monarhul ca reprezentând executivul în relaţia cu parlamentul. „Dacă nu ar exista monarh şi dacă puterea executivă ar fi încredinţată unui anumit număr de persoane luate din sânul corpului legislativ, atunci nu ar mai exista libertate, pentru că cele două puteri ar fi contopite, aceleaşi persoane participând uneori şi putând să participe mereu şi la una şi la cealaltă".[3] Trebuie ca puterea executivă să aibă dreptul de a se împotrivi iniţiativelor legislativului, pentru că altfel acesta ar deveni despotic, atribuindu-şi întreaga putere, anihilând celelalte puteri. Pe de altă parte, legislativul trebuie să aibă posibilitatea de a controla modul în care executivul pune în aplicare legile pe care le-a elaborat. Legislativul nu trebuie, cu toate acestea, să aibă posibilitatea de a judeca persoana care pune în aplicare legea, persoanele care compun executivul fiind inviolabile. Ele pot fi însă judecate, această sarcină revenind celeilalte puteri, şi anume celei judecătoreşti. Aceasta din urmă este, la rândul său, o putere limitată şi în echilibru cu celelalte, pentru că judecătorii nu pot emite hotărâri cu caracter general, ci numai pentru cazurile particulare oferite spre judecare. În felul acesta, judecătorii nu pot fi „decât gura care rosteşte cuvintele legii, nişte fiinţe neînsufleţite care nu-i pot modera nici forţa nici severitatea"[4], acest rol revenindu-i uneori numai legislativului.

În *Spiritul legilor* Montesquieu dezvoltă două direcţii care devin fundamentul lucrării sale. Pe de o parte, el stabileşte raportul libertăţii politice cu structura statului, pe de altă parte, se preocupă de raportul pe care această structură îl are cu cetăţeanul. Libertatea politică este fundamentată pe separaţia puterilor în stat, iar raportul puterilor cu cetăţeanul se bazează pe gradul de siguranţă pe care acesta îl oferă cetăţeanului. În ultimă instanţă, opera lui Montesquieu este o încercare, remarcabilă la acea vreme, de a aduce libertatea în cetate. Aceste două distincţii ale cercetării se presupun reciproc şi trebuie să fie în echilibru, pentru că altfel „se poate întâmpla ca orânduirea de stat să fie liberă, iar cetăţeanul să nu fie, ori se poate ca cetăţeanul să

---

[1] Ibidem, p. 200.
[2] *Le Mong Nguyen*, op. cit., p. 201.
[3] *Montesquieu*, op. cit., p. 201.
[4] Ibidem, p. 203.

fie liber, iar orânduirea de stat să nu fie. În aceste cazuri, regimul va fi liber de drept, iar nu de fapt; cetăţeanul va fi liber de fapt, iar nu de drept".[1] În opinia lui Montesquieu, numai legile şi, mai ales, legile fundamentale stabilesc libertatea în raport cu orânduirea de stat. În raportul cu cetăţeanul, un rol decisiv îl au moravurile, deprinderile, care pot fi favorizate şi de legile civile.

Una dintre cele mai mari contribuţii pe care a adus-o Montesquieu ştiinţei politice se concentrează pe principiul separaţiei puterilor în stat. *Spiritul legilor* a devenit una dintre cele mai controversate lucrări, controversele cu privire la acest principiu extinzându-se până în zilele noastre. Că sunt pro sau contra acestui principiu, autorii nu-l pot evita. Democraţia nu poate exista în afara acestui principiu. Maurice Duverger este de părere că teoria separaţiei puterilor, aşa cum a fost concepută de Montesquieu, nu mai este valabilă în zilele noastre. Această afirmaţie îl face să gândească că „atunci când Montesquieu punea bazele doctrinei sale asupra distincţiei puterilor, susţinea Maurice Duverger, el se inspira din regimurile existente în secolul al XVIII-lea şi se străduia să unească problemele politice proprii epocii sale. Dacă el ar reveni astăzi pe pământ, fără îndoială că ar fi tentat să edifice o teorie diferită, aplicabilă regimurilor secolului al XX-lea şi dificultăţilor politice actuale. Pare dificil de negat că *distincţia puterilor* legislativă, executivă şi jurisdicţională, care serveşte ca bază clasică repartiţiei sarcinilor între organele guvernamentale nu mai corespunde faptelor. (...) Astăzi, împotriva tuturor distincţiilor pe care le suferă, viaţa o clatină din toate părţile".[2] Problema care se pune în zilele noastre este aceea de a înlocui termenul de *puteri* cu termenul de *funcţiuni ale statului*.

În opinia multor autori, termenul de *putere* este incompatibil cu organizarea unui stat democratic a cărui principală sarcină este aceea de a asigura libertatea individuală. Astfel, noţiunea de putere este prea apropiată cu cea de forţă, ceea ce creează anumite dificultăţi, în sensul că există tendinţa ca ea să fie absolutizată. În afară de aceasta, „conceptul de putere este un concep-semnificaţie, nu un concept-semn. De aici vine caracterul său necesarmente ideologic. El nu este utilizat pentru a descrie o realitate obiectivă (căci ce realitate obiectivă desemnează «puterea»?), ci pentru a manevra realitatea într-un scop ascuns adesea chiar pentru autorul însuşi. Imprecizia conceptului îl face uşor manevrabil, el se poate identifica aproape cu orice sens; ceea ce importă este însă atitudinea ideologică, conştientă sau nu, a autorului".[3]

În gândirea contemporană există tendinţa, deja bine cunoscută, de a înlocui conceptul de putere cu cel de *funcţiune*. În felul acesta, se poate spune, există trei funcţii pe care statul le îndeplineşte în raport cu legea: funcţia legislativă, cea executivă şi cea judecătorească. Avantajul noţiunii de funcţiune constă în faptul că ea nu se defineşte în raport cu organul care o exercită şi nu se reduce la ideea de finalitate. Astfel, „noţiunea de funcţiune este superioară celei de putere tocmai pentru că ea nu restrânge activitatea decizională la nivel statal, ci implică un unghi de vedere unificator, în care transpare viaţa reală a organismului social care impune decizia. Statul este doar unul dintre agenţii sociali prezenţi în procesul decizional şi nu întotdeauna

---

[1] Ibidem, p. 231.

[2] A se vedea *G. Bergeron*, Functionement de l'État, Librairie Armand Colin, Presses de l'Université Laval, 1965.

[3] *D.C. Dănişor*, op. cit., p. 401.

cel mai important".[1] În acelaşi sens Gerard Bergeron în lucrarea sa *Funcţionarea Statului*, acordă un capital întreg distincţiei dintre putere şi funcţie: „separarea puterilor sau diferenţierea funcţională". El susţine că noţiunea de separare a puterilor este paradoxală. „Noi atingem aici unul dintre cele mai frapante paradoxuri ale ştiinţei politice. Aproape toată lumea repudiază expresia şi ideea; aproape toată lumea rămâne ataşată la idee şi la vocabular – ca la o piesă de antichitate mai degrabă jenantă decât venerabilă".[2] Pentru a evita un astfel de paradox se afirmă că nu este vorba de separaţie, ci de diviziune a puterii, de distincţie, specializare, legătură, colaborare, combinaţie, fuziune sau confuziune a puterilor. Ar fi mai bine să se vorbească de funcţiune. Se susţine că noţiunea de funcţiune se regăseşte şi în opera lui Montesquieu. Astfel, se spune „că Montesquieu a văzut că diferenţele, tensiunile, opoziţiile care se afirmă la nivel infracţional, se convertesc sau depăşesc convertirea tot timpul «natura lucrurilor», în forţe funcţionale care se echilibrează funcţional (...)".[3] Atunci când Montesquieu vorbeşte despre puteri sau despre organe care se împiedică, se opresc etc., el vorbeşte în virtutea unei diferenţieri funcţionale. „Cercetarea sa cu privire la natura lucrurilor politice, între altele a celor trei «puteri», va fi de tip cauzal, dar de o cauzalitate care exprimă necesităţile sau cel puţin modalităţile de funcţiune (...) definiţia puterilor se face după principiul de diferenţiere funcţională (...)"[4]

Diferenţierea clară între puterile statului şi funcţiunile ce se exercită în stat are implicaţii dintre cele mai importante. În primul rând, trebuie avut în vedere că puterea de stat este unică şi indivizibilă. Într-o astfel de accepţiune nu poate fi vorba despre o diferenţiere a puterilor care, fiecare în parte, să acţioneze independent, ci de exercitarea puterii unice de către organe bine determinate. Chiar şi acest mod de a pune problema suferă de o anumită imprecizie şi el trimite la competenţa organică. De aceea, „după secolul al VIII-lea, a fost preconizată o metodă de doctrină şi utilizată în practică, care constă în delimitarea competenţelor organice de funcţiunile statului. Aşa se face că sub numele de separaţiune a puterilor se acreditează o teorie care face distincţia funcţiilor să aibă ca punct de plecare amenajarea structurii constituţionale".[5] Problema care se pune în opinia lui Burdeau este cea a modalităţii prin care se face repartiţia funcţiilor, legislativă, executivă şi jurisdicţională, între diferitele organe. El ajunge la concluzia că organele se conturează în raport de rolul preponderent al funcţiei exercitate, astfel că vom avea, după acest criteriu, organe legislative, executive sau jurisdicţionale. Exercitarea funcţiei sau exercitarea puterii are ca scop realizarea dreptului. În acest sens, o funcţiune este o sarcină în vederea unui scop. Ca urmare, dacă se vrea clasarea funcţiilor, trebuie o discernere corectă a scopurilor, or „scopurile etatice sunt comandate de ideea de drept".[6] Aceste scopuri apar în funcţie de structura socială, structură care impune ideea de drept. Având în vedere faptul că Montesquieu nu urmăreşte în *Spiritul legilor* decât securitatea cetăţenilor, rezultă că şi la el exercitarea «puterilor» este fundamentată pe scopuri

[1] Ibidem, p. 405.
[2] *G. Bergeron*, op. cit., p. 144.
[3] Ibidem, p. 182.
[4] Ibidem, p. 174.
[5] *G. Burdeau*, Traité de science politique, LGDJ, 1966, p. 300.
[6] Ibidem, p. 301.

sociale, din care rezultă ideea de drept în baza căreia se structurează funcţiile în stat. „Această presupunere pentru securitate, mai mult decât conceptele de putere sau funcţie, este ideea dominantă în Spiritul legilor".[1] Acesta fiind scopul concret şi politic, Montesquieu a cercetat cea mai bună formă de guvernământ; „dar atunci, implicată într-o construcţie politică, diviziunea tripartită a funcţiunilor statului nu mai oferă acea obiectivitate, obişnuită în recunoaşterea ei, iar rigoarea logică a autorului condamnă sistemul său".[2] Această critică a lui Burdeau are în vedere conceptul limitării reciproce a puterilor, ceea ce presupune o multiplicare a puterilor, pentru că orice putere trebuie limitată de o putere vecină, „or această multiplicare a autorităţilor nu va fi realizată fără o partajare a atribuţiilor lor".[3] În opera lui Montesquieu, conceptul de funcţiune rămâne doar *ipotetic*. Separarea puterilor rămâne doar aparentă, pentru că ea este făcută prin raportare la lege, or, în acest caz, legislativul devine puterea dominantă în stat. Funcţiile sunt tot timpul examinate prin raportare la aceea a legislativului, ceea ce conduce la a lega activitatea organelor de stat prin considerarea rolului lor prin raportarea la lege. Activitatea puterii executive şi a celei jurisdicţionale pare, în felul acesta, să fie destinată vieţii legislative a statului.

Din aceste considerente se deduce că scopul operei lui Montesquieu este acela al asigurării supremaţiei legii, ceea ce vine în concordanţă cu asigurarea securităţii individuale. Ideea nu este nouă, pentru că ea constituia un principiu major în organizarea statului în Grecia antică. De aceea Aristotel afirma în *Politica* sa că „trebuie deci preferată suveranitatea legii, aceleia a unuia singur dintre cetăţeni şi, conform aceluiaşi principiu, dacă puterea trebuie încredinţată mai multora dintre ei, nu trebuie făcuţi decât păzitori şi slujitori ai legii".[4]

Înainte de el, Platon susţinea că „este adevărat a zice, cu privire la orice guvernământ, că dacă înţelepciunea şi cumpătarea sunt reunite în persoana aceluiaşi om cu puterea suverană, de aici iau naştere originea statului desăvârşit şi a legilor celor mai bune, şi că altfel nu pot fi create".[5]

Aşa cum rezultă şi din *Despre spiritul legilor*, supremaţia legii este asigurată de preocuparea pentru educaţie şi moralitate, altfel legea însăşi poate fi nedreaptă. De aceea, Montesquieu insistă pe faptul că „legile educaţiei sunt primele legi cărora ne supunem".[6] Fără această educaţie, legea ca atare nu serveşte la nimic. Supremaţia legii nu poate fi instituită decât pe un fundament moral. Dar, pentru că în orice formă de guvernământ domină anumite vicii care pot dăuna suveranităţii legii, este nevoie de o supremaţie a puterilor pentru a frâna pornirile vicioase şi a asigura libertatea cetăţeanului. Separaţia puterilor este un principiu care asigură suveranitatea legii şi dă consistenţă principiilor de educaţie şi moralitate necesare unei bune guvernări, al cărei unic scop este siguranţa cetăţeanului. De această manieră trebuie studiată opera lui Montesquieu, pentru că în felul acesta avem acces la însuşi principiul fundamental al oricărui guvernământ: supremaţia legii.

---

[1] Ibidem, p. 303.
[2] Ibidem, p. 304.
[3] Ibidem, p. 304.
[4] *Aristotel*, Politica, op. cit., p. 110.
[5] *Platon*, Legile, Ed. IRI, Bucureşti, 1995, p. 130.
[6] *Montesquieu*, op. cit., p. 44.

Că vorbim de puteri sau funcţii, are mai puţină importanţă, decât că vorbim de moralitate ca fundament al oricărei organizări în stat. Nu se va înţelege nimic din conceptul separaţiei puterilor, dacă el nu este subordonat unui principiu care să-i dea consistenţă: supremaţia legii care implică siguranţa cetăţeanului. Acest principiu devine posibil prin întemeierea sa pe educaţie şi moralitate. Supremaţia legii echivalează cu triumful moralităţii. Acest lucru a vrut să-l transmită Montesquieu în lucrarea sa *Despre spiritul legilor*. În ultimă instanţă, ceea ce are importanţă este libertatea cetăţeanului. Această filosofie politică îl face pe M. Waline să susţină că „Montesquieu este un analist care se ignoră. El nu visează decât la salvarea libertăţii indivizilor contra guvernămintelor (...)"[1]

Burdeau pare să critice acest punct de vedere, aşa cum fac şi alţi autori, care pun accentul pe separaţia puterilor şi nu pe un principiu subordonator care le ţine în unitate prin chiar această distincţie între ele. Multiplicitatea funcţiilor sau pluralitatea puterilor poate fi oricât de mare, acest lucru nu are importanţă dacă se are în vedere scopul: supremaţia legii care determină siguranţa şi libertatea individului. Dacă nu se ţine cont de acest punct de vedere, separaţia puterilor capătă valoare de prim-principiu şi fiecare dintre autori găseşte o altă clasificare a funcţiilor pe care o consideră determinantă în organizarea statului. Suveranitatea legii însă asigură primordialitatea dreptului, drept care rezultă nu din organizarea puterilor în stat, ci din organizarea socială, aceasta din urmă fiind cauza regulilor juridice. De aceea, este îndreptăţită ideea că, în ceea ce priveşte teoria separaţiei puterilor, „analiza trebuie deplasată de la nivel instituţional la nivelul întregului mecanism social".[2] Numărul de funcţii sau puteri are importanţa sa bine determinată, dar el este mijlocul, şi nu scopul, care este, în ultimă instanţă, însuşi dreptul. Orice diviziune a puterii sau a funcţiilor presupune dreptul, de aceea numărul lor este important, dar nu determinant.

Pentru a scoate în evidenţă acest punct de vedere vom observa că numărul puterilor variază în funcţie de autorii care pun în discuţie o astfel de problematică. Astfel, Benjamin Constant propune să se adauge la cele trei puteri clasice o a patra, puterea moderatoare sau regală. Alţii vorbesc despre o putere conservatoare, alţii disting o putere administrativă. Puterea executivă este subdivizată în trei puteri distincte: puterea reprezentativă, guvernamentală şi administrativă. Sunt autori care susţin existenţa unei puteri de supraveghere care corespunde, într-un fel, puterii moderatoare a lui Benjamin Constant. Această teorie „menţionează puterea de inspecţie, exersată în Sparta de efori; sau puterea dictatorială a Republicii romane; sau puterea cenzorială organizată la Roma şi în China; sau puterea electorală; sau aceea care reprezintă opinia şi durata".[3]

În ton cu spiritul operei lui Montesquieu, un alt autor, Bluntschli, în teoria sa cu privire la separarea puterilor, pune în prim rang legislativul. „Astfel corpul legislativ este subordonat prin raportul său cu toate celelalte puteri, aşa cum întregul este superior părţilor."[4] Apoi el clasifică alte puteri în patru grupe, dintre care două sunt marcate mai mult de caracterul autorităţii: puterea guvernamentală; puterea judicioasă;

---

[1] *M. Waline*, Manuel élémentaire de droit administratif, 2e ed, 1939, p. 8.
[2] *D.C. Dănişor*, op. cit, p. 406.
[3] *F. Moreau*, Précis élémentaire de Droit constitutionel, Paris, Siery, 1921, p. 18.
[4] *Bluntschli*, Théorie générale de l'État, LVII, ch. VII.

paza şi grija elementelor civilizatoare sau cultura publică; administrarea şi grija faţă de interesele materiale sau economia publică[1]. Sunt autori care găsesc şase, şapte sau opt puteri, printre care şi puterea ministerială. Toate acestea, „în cele mai multe cazuri, ţin de imaginaţia autorilor, pentru că ei nu pot surprinde esenţa organizării sociale prin intermediul dreptului: suveranitatea legii în ton cu morala". În acest sens afirmă Montesquieu „că moravurile, şi manierele (...) ar trebui de bună seamă să aibă o strânsă legătură cu legile (...)"[2].

Pe lângă principiul separaţiunii puterilor în stat şi al realului primordial al legii, Montesquieu acordă spaţii largi, în *Despre spiritul legilor*, rolului climei în raport cu legile diferitelor popoare.

Comentând teoria lui Montesquieu cu privire la raportul legilor cu clima, Dan Bădărău este de părere că „nu se vede de nicăieri că clima ar face ca un popor să fie vanitos, iar altul orgolios. Dar a admite că popoarele posedă de la origine anumite structuri afective proprii a cădea în iudism, dacă nu chiar în rasism. Montesquieu nu face dovada că ar avea o teorie care să-l scoată din impas; în genere el susţine în *Despre spiritul legilor* că firea unui popor e determinată de climă, iar aceasta împreună cu mărimea teritoriului ar determina forma de guvernământ".[3] Este adevărat că teoria raportului dintre legi, formă de guvernământ şi climă ocupă un loc important în filosofia politică a lui Montesquieu, dar nu credem că poate fi învinuit că ar fi avut intenţia să justifice rasismul. El afirmă că „dacă este adevărat că trăsăturile caracteristice ale minţii şi pasiunile inimii sunt extrem de deosebite în diferite climе, atunci legile trebuie să corespundă şi deosebirii dintre aceste pasiuni, şi deosebirii dintre aceste trăsături caracteristice".[4]

Trebuie spus că teoria cu privire la climă este forţată şi ea nu corespunde în întregime realităţii. Nu se poate susţine, aşa cum procedează Montesquieu, că „popoarele din ţările calde sunt fricoase ca bătrânii; cele din ţările reci sunt curajoase ca tinerii".[5] Afirmaţia este falsă, pentru că se găsesc numeroase exemple în istorie care o contrazic. Pe de altă parte, trebuie ţinut cont de faptul că psihologia individuală diferă radical de psihologia de grup, or, la Montesquieu găsim afirmaţii din care rezultă strânse similitudini, ceea ce ne îndreptăţeşte să afirmăm că teoria sa seamănă, în multe puncte, cu o simplă speculaţie. Un exemplu poate fi edificator. Atunci când vorbeşte de durere, printre altele, Montesquieu, susţine că „autorul naturii a orânduit ca această durere să fie cu atât mai puternică cu cât este mai mare tulburarea; or, este evident că timpurile mari şi fibrele grosolane ale popoarelor din nord sunt mai puţin susceptibile de tulburare decât fibrele delicate ale popoarelor din ţările calde; ca atare, acolo sufletul este mai puţin simţitor la durere".[6] Montesquieu însuşi se contrazice atunci când, alături de climă, aşează şi alţi factori care, împreună, formează spiritul specific al unui popor. „Oamenii, susţine el, sunt conduşi de mai multe

---

[1] *Marcel de la Bigne de Villeneuve*, L'activité étatique, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1954, p. 145.

[2] *Montesquieu*, op. cit., p. 391.

[3] *D. Bădărău*, op. cit., p. LXIII.

[4] *Montesquieu*, op. cit., 283.

[5] Ibidem p. 284.

[6] Ibidem p. 285.

lucruri: clima, religia, legile, maximele guvernământului, pildele trecutului, moravurile, manierele; ca rezultat al tuturor acestora se formează un spirit general".[1]

Una dintre preocupările de bază ale lui Montesquieu a fost şi aceea de a limita cât mai mult represiunea penală a clasei dominante feudale. Această tendinţă se înscrie în concepţia de ansamblu a operei sale de a asigura o cât mai mare libertate individului. În felul acesta gândirea sa în materie de drept penal se înscrie pe aceleaşi coordonate de limitare a puterilor statului, pentru a permite o securitate cât mai solidă individului. Magistraţii aflaţi în slujba clasei feudale comiteau o serie de abuzuri, aprecierea cuantumului pedepselor fiind lăsată la latitudinea acestora, lucru ce se datora şi faptului că în acea perioadă lipseau codificările. Principiile dreptului penal, care stau în atenţia lui Montesquieu, vin să limiteze astfel de abuzuri prin limitarea puterii jurisdicţionale. Unul dintre aceste principii se află în prelungirea teoriei separaţiei puterilor în stat şi constă în faptul că puterea judecătorească este chemată să aplice legea, nu s-o creeze. Un al doilea principiu constă în faptul că legile penale nu sunt absolute, ci relative. Al treilea afirmă că natura pedepsei trebuie să decurgă din natura infracţiunii. „Libertatea triumfă, susţine Montesquieu, atunci când fiecare pedeapsă prevăzută de legile penale decurge din natura particulară a infracţiunii. Bunul plac încetează cu totul de a domni; pedeapsa nu izvorăşte din capriciul legiuitorului, ci din natura faptei; aşa că nu este vorba de un om care săvârşeşte o silnicie împotriva altui om".[2] Al patrulea principiu care în opinia sa este unul dintre cele mai importante şi trebuie să domine legislaţia penală este că legea nu va tinde să provoace frica, ci ea trebuie să fie socotită de cel pedepsit ca un act de dreptate din partea comunităţii. Dacă acest principiu este încălcat, înseamnă că în cetate s-au dat puteri prea mari anumitor persoane, iar pedeapsa se aseamănă cu răzbunarea, ceea ce ar dăuna libertăţilor cetăţeneşti.

În ceea ce priveşte dreptul civil, Montesquieu susţine că principiul călăuzitor în dreptul civil este acela că proprietatea reprezintă libertatea. El distinge legile civile de legile politice. „După cum oamenii au renunţat la independenţa lor naturală, scrie Montesquieu, pentru a trăi sub ascultarea legilor politice, au renunţat şi la comunitatea naturală a bunului lor pentru a trăi sub ascultarea legilor civile."[3] La aceste afirmaţii el adaugă un gând foarte important: „primele legi aduc libertatea; cele din urmă proprietatea".[4] Montesquieu evidenţiază superioritatea legilor politice, pentru că acestea sunt cele care le consolidează pe celelalte, după principiul conform căruia „binele particular trebuie să cedeze în faţa binelui public".[5]

Există o situaţie paradoxală în modul cum Montesquieu vede aici relaţia dintre proprietatea privată şi libertate. Din prima parte a afirmaţiei: „după cum oamenii au renunţat la independenţa lor naturală pentru a trăi sub ascultarea legilor politice", rezultă că adevărata libertate era oferită de independenţa naturală a individului. Iar această libertate era legată de comunitatea bunurilor. A doua parte a afirmaţiei: „au renunţat şi la comunitatea naturală a bunurilor pentru a trăi sub ascultarea legilor

---

[1] *Montesquieu*, op. cit., p. XIX, cap. IV.
[2] Ibidem p. 233.
[3] Ibidem vol. II, p. 222.
[4] Ibidem p. 222.
[5] Ibidem p. 222.

civile", vine să confirme faptul că omul era liber în starea naturală când avea comunitatea bunurilor, şi pierde această libertate de îndată ce apare proprietatea privată. Cum rămâne atunci cu faptul că legile politice aduc libertatea iar cele civile proprietatea? S-ar deduce că libertatea şi proprietatea se presupun una pe cealaltă. Pe de altă parte, ideea care se desprinde este aceea că omul îşi pierde libertatea odată cu pierderea stării naturale şi intrarea în societatea civilă. Există o contradicţie greu de depăşit. Susţinând aceste idei, Montesquieu se înscrie în curentul epocii care va avea atât răsunet teoretic, cât şi practic, conform căruia la baza constituirii societăţii civile stă contractul social.

Opera lui Montesquieu presupune o abordare amplă, pentru că ea conţine multe idei care merită să fie puse în evidenţă, dar lucrarea de faţă nu-şi propune acest lucru. Este de consemnat că moştenirea intelectuală lăsată omenirii de Montesquieu este departe de a nu fi importantă şi că ea este tot atât de departe de a fi epuizată. Gândurile sale se regăsesc până în zilele noastre în dezbaterile de mare anvergură pe problematica separaţiei puterilor în stat, fiind unul dintre cei care au dat o bază dreptului constituţional. Ideile sale sunt încă şi astăzi valorificate în dreptul internaţional.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul II
Raționaliștii moderni

Secțiunea 1. Réne Déscartes

§1. Viața și opera

S-a născut în anul 1596 în orășelul La Haye din vestul Franței. Tatăl său era fiul unui medic, consilier în Parlamentul Bretaniei. În anul 1597 moare mama sa. Trei ani mai târziu, tatăl său se recăsătorește, iar Descartes este crescut de bunica sa. La vârsta de 8 ani începe studiile Colegiului Iezuit din La Fléche. În anul 1616 susține bacalaureatul și licența în drept la Poitiers. Începând cu anul 1618, Descartes se angajează pentru a-și face instruirea militară în armata protestantului Maurice de Nassau. În 1619 se îmbarcă pentru Danemarca, apoi ajunge în Germania, unde izbucnește războiul de 30 de ani. Decide să intre în armata ducelui Bavariei. La 10 noiembrie 1619 are revelația fundamentelor unei științe noi: „eram plin de entuziasm și descopeream fundamentele unei științe admirabile". Descartes petrece iarna aproape de Neubaurg unde încearcă să fixeze o metodă care, printr-un mic număr de precepte simple, să ducă la reforma generală a cunoașterii. Acum se pun bazele operei sale fundamentale *„Discurs asupra metodei"*.

Între 1620-1625 Descartes, care abandonează viața militară, face mai multe călătorii în Italia și Franța. Aprofundează ideile din *Discurs asupra metodei*. În anul 1629 se stabilește în Olanda, țară în care erau acceptate ideile noi în știință și filosofie. Între anii 1630-1633 Descartes lucrează la tratatul *Lumea*, în care își expune ideile în domeniul cosmologiei.

Deși duce o viață izolată în Olanda, Descartes întreține prin corespondență, legături cu marii savanți ai vremii. În anii 1641-1644, Descartes publică *Meditații metafizice* și *Principiile filosofiei*, lucrări în care își expune sistematic concepția filosofică. În 1649 publică *Pasiunile sufletului*.

Cu toate că a fost destul de precaut în publicațiile sale, Descartes a avut de suferit din cauza persecuțiilor iezuiților francezi și a protestanților olandezi. Filosofia sa a fost declarată eretică, iar cărțile sale au fost arse. Propagarea cartezianismului a fost interzisă.

Descartes a încercat să se întoarcă în Franța, dar neizbutind, în 1649 a primit invitația reginei Christina de a reveni în Suedia. Acolo s-a îmbolnăvit și a decedat la 11 februarie 1650.

§2. Concepția filosofico-politică

Ceea ce caracterizează modernitatea, ale cărei baze le va pune Descartes, constă în faptul că în centrul preocupărilor științifice și filosofice este situat omul. Dacă

antichitatea acordă o atenţie deosebită colectivităţii, omul nefiind decât un mijloc pentru atingerea scopurilor acesteia, pentru modernitate scopul este omul. Îndemnul socratic „cunoaşte-te pe tine însuţi" a rămas oarecum fără ecou în antichitate, dacă ţinem cont că cei mai însemnaţi urmaşi ai săi, printre care îi amintim pe Platon şi Aristotel, au situat în prim plan statul, cel care întruchipa raţiunea, omul fiind numai o rotiţă în acest mecanism.

Orientarea adevărată către cunoaşterea de sine, începe cu Descartes, prin acea maximă celebră „*cogito ergo sum*" (gândesc, deci exist). Această maximă vizează raţiunea umană şi are menirea de a-l aşeza pe acesta ca centru al întregului univers. Omul se afirmă acum ca putere fondatoare, ca subiect. „Această putere fondatoare este cea care defineşte subiectivitatea, în sensul în care opoziţia omului ca subiect ce consacră poziţia acestuia de *sub-jectum*, de subiect pe baza căruia de acum totul va trebui să se sprijine".[1]

Cum ajunge Descartes să proclame că suprema certitudine este raţiunea umană? În *Discurs asupra metodei*, el va începe prin a considera că tot ceea ce este dat prin simţuri, este ca o realitate de vis. Şi atunci „m-am gândit – spune Descartes – că trebuia să fie exact contrariul, adică să dau la o parte ca absolut fals tot ceea ce puteam să-mi închipui că cuprinde cea mai mică îndoială, pentru a vedea dacă n-ar rămâne după aceea în convingerea mea ceva care să fie cu adevărat neîndoielnic".[2] Dând la o parte tot ceea ce este fals, Descartes şi-a dat seama că „trebuie cu necesitate ca eu care gândesc, să fiu ceva; şi remarcând că acest adevăr: «gândesc, deci exist» era atât de ferm şi de sigur, încât presupunerile cele mai extravagante ale scepticilor nu erau capabile să-l zdruncine, am judecat că puteam să-l iau fără nicio şovăire drept primul principiu al filosofiei pe care o căutam".[3]

Este neîndoielnic faptul că gândirea stă la baza existenţei, dacă urmăm raţionamentul cartezian. Fiind raţionalist, Descartes consideră că esenţa fiinţei umane este gândirea. Dacă înlătur tot ceea ce nu ţine de gândire ca fiind fals, singurul lucru pe care nu pot să-l înlătur, este gândirea însăşi. Ca urmare, singura mea certitudine că exist este gândirea. De aici urmează că nu poate exista cu adevărat decât ceea ce este întemeiat raţional, iar omul fiind singura fiinţă dotată cu raţiune, înseamnă că el este cel ce întemeiază tot ceea ce este; omul este astfel *sub-jectum*.

Nu trebuie uitat însă faptul că certitudinea dată de nevoia «gândesc, deci exist» este dată de îndoiala metodică. Descartes va pune sub semnul întrebării întreaga lume exterioară, iar acest act este un act de *voinţă*. În fond, voinţa este un act prin care omul alege, iar această alegere are la bază îndoiala. Dacă mă îndoiesc de ceva, am putere (voinţa) de a mă delimita de acel ceva, de a-l neantiza ca pură exterioritate şi a-l raporta la propria mea realitate. Îl neantizez pentru a găsi, dincolo de el, întemeiere în mine însumi. Astfel omul devine figura centrală a lumii. „Omul-umanismului este cel care nu mai înţelege să-şi primească normele şi legile de la natura lucrurilor (Aristotel), ori de la Dumnezeu, ci le fondează el însuşi, pornind de la raţiunea şi de la voinţa sa. Dreptul modern ar urma deci să fie un drept subiectiv,

---

[1] *A. Renaut*, Era individului, Ed. Institutului European, 1998, p. 22.
[2] *R. Descartes*, Discours de la méthode, Grands Écrivains, Paris, 1987, p. 67.
[3] Ibidem, p. 68.

impus şi definit de către raţiunea umană (raţionalism juridic) sau de către voinţa umană (voluntarism juridic)".[1]

În concepţia lui Descartes, omul se pune pe sine ca subiect, concepţie din care rezultă că omul se poate afirma în autonomia sa numai în măsura în care se afirmă ca fiinţă universală. Acea întemeiere ca subiect, conţine în sine doi termeni care par inconciliabili: individualitatea şi universalitatea. Cu toate acestea, universalitatea nu se poate regăsi decât în măsura în care este universală. De aceea voinţa particulară tinde către voinţa universală, aşa cum va fi ea prezumată mai târziu de către J.J. Rouseau în *contractul social*.

Cu toate că îndoiala, ca act de voinţă, ocupă un loc însemnat în opera lui Descartes, acesta va subordona voinţa raţiunii. Cu toate acestea, se făcuse un început de o importanţă covârşitoare: omul se îndoia de tot în afară de gândirea sa, iar prin această îndoială el îşi dovedea sieşi că este capabil de voinţă. Odată cu Descartes, voluntarismul îşi face loc în gândirea filosofică şi apoi în cea juridică. Ea va influenţa Epoca modernă şi va avea ecouri, în timp, până în zilele noastre. Să nu uităm că opera lui Kant este bazată pe autonomia fiinţei umane, de asemenea, opera lui Hegel are, în filosofia dreptului, ca axă, voinţă juridică. Să avem în vedere, de asemenea, influenţa sa asupra teoriilor contractualiste.

Conceptul de libertate va fi gândit, de acum, în strânsă corelaţie cu conceptul de voinţă „căci toate felurile de a gândi, pe care le observăm în noi, pot fi raportate la două feluri generale dintre care unul constă în a înţelege cu ajutorul intelectului, şi celălalt a ne determina la ceva prin voinţă. Astfel, a simţi, a imagina şi chiar a concepe lucruri pur inteligibile nu sunt decât feluri diferite de a înţelege; iar a dori, a avea o aversiune, a asigura, a nega, a se îndoi sunt diferite feluri de a voi".[2] Libertatea spiritului nu se bazează decât pe gândul despre mine însumi. Sunt liber pentru că am ajuns la gândul că singura existenţă de care nu mă pot îndoi este eul meu. „Prin aceasta însă, filosofia şi-a restabilit terenul său adevărat în sensul că gândirea pleacă de la gândire ca de la ceva cert în sine, nu de la ceva exterior, de la ceva dat, de la o autoritate, ci pur şi simplu de la acea libertate care rezidă în «eu gândesc»".[3] „Acum deci – afirmă Descartes – că spiritul meu este liber de toate grijile şi că îmi procur un repaos sigur într-o paşnică singurătate, eu îmi pun în practică, cu seriozitate şi cu libertate, să distrug toate opiniile mele anterioare".[4] Pe această libertate se întemeiază adevărata cunoaştere, dincolo de orice fel de judecată. Pornind de aici se vor întemeia şi teoriile modernităţii, nu numai în filosofie, ci şi în politică şi în drept. Omul, cu gândirea sa în solitudine, va întemeia totul.

Husserl, cel care a întemeiat *Fenomenologia* pornind de la Descartes, va sintetiza astfel în lucrarea sa *Meditaţii carteziene*, revoluţia produsă atunci în cunoaştere: „Cuvântul delfic: *cunoaşte-te pe tine însuţi* a căpătat astfel o nouă semnificaţie. Ştiinţa pozitivă este o ştiinţă a unei părţi care s-a pierdut în lume. Trebuie să pierzi

---

[1] *A. Renaut*, op. cit., p. 45.

[2] *R. Descartes*, Principiile filosofiei, traducere C.I. Gulian, Ed. de Stat, 1952, p. 148.

[3] *G.W.F. Hegel*, Prelegeri de istoria filosofiei, Ed. Academiei, Bucureşti, 1964, p. 416.

[4] A se vedea, în acest sens, *R. Descartes*, Méditations métaphisiques, Flamarion, 1992, p. 61-64.

mai întâi lumea prin *punerea sa între paranteze* pentru ca s-o recâștigi mai apoi în reflecția universală asupra propriului eu".[1]

Este una dintre problemele care au produs o adevărată ruptură, capabilă să schimbe această lume pe care oamenii o percep și o analizează. Este vorba despre o ruptură epistemologică care pune în discuție sensul operei lui Descartes. „Sensul reformei carteziene constă în a pune la punct acest limbaj riguros, care va dota filosofia cu un instrument sigur, în ordinea gândirii, ca noua matematică în ordinea figurilor și a numerelor (...) Toată întreprinderea *Discursului asupra metodei* nu are altă ambiție decât de a da rațiunii umane limbajul cifrat al ființei."[2] Este de reținut faptul că, odată cu Descartes, realitatea nu mai este dată, ci este construită de subiectul cunoscător. Odată cu el, suntem în prezența unui formalism elaborat care își produce efectele până în zilele noastre.

După Cristian Atias, legat de maxima carteziană „gândesc deci exist", trebuie reținute trei observații: „prima este aceea că această gândire inițială este vidă. Există un fapt – gândirea – fiecare fiind în măsură să treacă la alt fapt – existența: eu pot afirma existența mea pentru că «eu gândesc» și nu pentru că «eu gândesc că exist». Acest punct final asupra căruia se oprește mecanismul îndoielii, până la inexorabil, este de reținut (...) A doua observație este că, în acest început necesar al întregii cunoașteri, nimeni nu poate să afirme ceea ce este pentru mine. Subiectul produce acțiunea din care decurge totul. A treia observație este că toată cunoașterea are ca origine primă faptul gândirii și ca origine secundă faptul existenței; evacuarea esenței și a lui trebuie să fie, nu întârzie".[3] Această ultimă afirmație vine să întărească dorința mereu renăscută, provenită de la Descartes, de a face din drept o știință a faptelor.

Odată cu Descartes însă, se instaurează formalismul juridic, pentru că filosofia sa elimină orice posibilitate a unei realități date care să se impună ca atare. Filosofia carteziană pune în evidență gândirea care își dă propriul său obiect și legitimitatea sa. „Acest model de constituire a cunoașterii va exercita o influență determinantă asupra lui Kant, în cercetarea sa cu privire la fundamentul rațional al dreptului și asupra lui Kelsen; a sa piramida a normelor va fi repusă asemănător, ipotetic și formal".[4]

Pentru a reveni la fapte, trebuie regândită filosofia carteziană care face din «eu exist» o pură afirmație de existență, o pură invenție a realității, și care acordă prioritate absolută formalului «eu gândesc». În felul acesta, filosofia lui Descartes interzice accesul la ființă și la esența sa. Pentru a depăși o astfel de situație trebuie depășită filosofia carteziană ca filosofie a occidentului. „Depășirea nu va fi posibilă decât printr-o «întrebare mai originară asupra sensului, cu alte cuvinte, asupra orizontului de proiecție și, astfel, asupra adevărului ființei»".[5] De la Descartes încoace, gândirea juridică a pus în discuție diferența dintre ființă și trebuie să fie, discuție însă până în zilele noastre nefinalizată.

---

[1] *E. Husserl*, Meditații carteziene, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 197.
[2] *G. Gusdorf*, La parole, PUF, 1952, 1998, p. 29 și 30.
[3] *C. Atias*, Philosophie du droit, P.U.F., 1999, p. 31.
[4] Ibidem, p. 31.
[5] Ibidem, p. 32.

Întrebarea care se pune este aceea dacă gândirea lui Descartes constituie un progres faţă de gândirea antică şi medievală sau ea este un regres. Este foarte dificil de răspuns la o astfel de întrebare.

Este ştiut faptul că Descartes nu s-a manifestat în domeniul politicului. Această atitudine ar decurge chiar din principiile filosofiei sale, care se pretează la o abordare a individului uman şi nu a supunerii sale politice şi juridice. Pentru Descartes „*Cogito*-ul va fi deci expresia existenţei unei fortăreţe imposibil de invadat de colectivitate şi interioritatea umană se relevă a fi străină de orice înglobare socială. Altfel zis, ireductibilitatea individului şi socialului va fi raţiunea tăcerii lui Descartes asupra politicului"[1]. Filosofia lui Descartes este individualistă şi, în drept, pune accentul pe distincţia dintre public şi privat. În politică, el combate tirania şi susţine monarhia legitimă în sensul său absolutist.

Secţiunea a 2-a. Spinoza

§1. Viaţa şi opera

Benedict Spinoza s-a născut într-o familie de evrei portughezi, în anul 1632, la Amsterdam. Studiile şi le-a făcut la o şcoală a rabinilor. Curând el a ajuns în conflict cu rabinii sinagogi pentru că nu era de acord cu himerele talumdice. Lipsea adeseori de la sinagogă, ceea ce îi îngrijora pe rabini, temându-se că exemplul său ar putea fi urmat şi de alţi evrei. I s-au oferit bani pentru a sta liniştit şi pentru a împărtăşi ideile propagate de rabini. Spinoza însă a refuzat. Conflictul s-a acutizat în aşa măsură încât rabinii au pus la cale asasinarea sa. În acel moment, Spinoza părăseşte comunitatea evreiască, dar nu va trece la creştinism. Începe să studieze limba latină şi pe Descartes. După studii aprofundate ale operei lui Descartes, el va scrie *Tratatus theologico-politicus*, cu care va avea un mare succes.

Spinoza a locuit apoi la Rynsburg, lângă Leydea, unde s-a bucurat de stima prietenilor şi a dus o viaţă liniştită, începând cu anul 1664, mai întâi la Voorburg, un sat lângă Haga, apoi chiar în Haga, unde şi-a câştigat existenţa din şlefuitul lentilelor. A dus o viaţă modestă, dar a avut prieteni devotaţi, printre care şi protectori puternici. A refuzat numeroase daruri mari oferite de prieteni bogaţi. Spinoza a fost chemat să predea ca profesor la Universitatea din Heidelberg de către principele elector Carol Ludovic al Palatinatului, principe cu vederi destul de emancipate pentru acele timpuri, însă a refuzat această invitaţie.

A rămas în Olanda, ţară în care era cunoscută toleranţa generală, fiind pentru mulţi oameni un loc de refugiu al libertăţii de gândire.

Spinoza a murit la 21 februarie 1877, la vârsta de 44 ani, răpus de ftizie. Opera principală a lui este *Etica*. Înainte de această operă fundamentală, Spinoza a scris *Tratatul despre îndreptarea intelectului şi despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaştere a lucrurilor*. În domeniul, politic şi-a expus ideile în *Tratat teologico-politic*.

---

[1] *Y. Guchet*, Histoire des idées politique, tome. I, Ed. Armand Colin, Paris, 1995, p. 341.

§2. Concepția filosofică

Filosofia lui Spinoza se încadrează în curentul raționalist care, așa cum am văzut și la Descartes, consideră *rațiunea* ca esență a lucrurilor. Punctul său de vedere asupra lumii este pur intelectual, care, dezvoltat în mod riguros, exclude orice element împrumutat de la *voință*.

Sistemul său intelectualist are la bază o viziune originală cu privire la o anumită gnoseologie raționalistă, care, la rândul ei, are ca fundament intuiția intelectuală. Spunem acest lucru pentru că deducția rațională ocupă un loc secundar în raportul său cu intuiția intelectuală. Aceeași modalitate de abordare o întâlnim și la Descartes. În această ultimă ipoteză a cunoașterii, intelectul intuiește cu claritate și în deplină certitudine ideea cunoscută. Se pune următoarea întrebare: ce anume intuiește intelectul uman pentru a obține certitudinea deplină? De răspunsul la această întrebare depinde întemeierea sistemului spinozist. Foarte multe curente filosofice au conceput intuiția ca pe o legătură imediată între un obiect exterior și intelectul care intuiește. Oricât de imediată ar fi această legătură, ea vizează o cunoaștere-reflectare. Întâlnim la Spinoza aceeași situație? Răspunsul este negativ, pentru că ține de esența monismului ca însăși cunoașterea intuitivă să fie imanentă. Or, Spinoza este monist, substanța la el fiind unica realitate, iar intuiția, înțeleasă în sensul perfecțiunii, fiind integrată în această realitate. Pentru a reproduce ordinea naturii (cunoaștere deductivă), gândirea noastră trebuie să derive toate ideile sale din ideea de substanță sau, altfel spus, din ideea de Dumnezeu (intuiția intelectuală). Acest mod de a gândi este fundamentat teoretic prin considerarea adevărului ca fiind produsul exclusiv al gândirii, fără nici o legătură cu lucrurile exterioare. Adevărul este un concept pur teoretic și el este un element al gândirii intuitive integrată în ideea de Dumnezeu. De aceea Spinoza va susține că „forma cugetării adevărate trebuie să fie căutată în cugetarea însăși, fără raportare la altceva și fără a cunoaște drept cauză un obiect; ea trebuie să depindă numai de puterea și de natura intelectului".[1] Această afirmație poate fi legată de o alta, și anume „că spunem că o idee este adevărată și atunci când cuprinde obiectiv esența unui principiu care nu are cauză și este cunoscut prin sine și în sine".[2]

Aici este pusă în joc, fără îndoială, cunoașterea absolută, care vizează ceea ce este etern și nu ceea ce este trecător. Este indubitabil faptul că într-o astfel de viziune este pusă în discuție puterea intelectului uman, întinderea acesteia. Or, din câte se observă, însăși ideea de Dumnezeu depinde „numai de puterea și natura intelectului". Putem gândi și altfel, atunci când dorim să surprindem gândirea lui Spinoza în adevărul său. Există Dumnezeu ca idee absolută, iar intelectul are puterea de a-l intui. Într-o astfel de situație, transcendența divină nu este altceva decât imanența intuitiv-intelectuală, așa încât ambele se identifică. Se poate gândi și invers: imanența intuitiv-intelectuală umană urcă prin sine însăși și în transcendența lui Dumnezeu, identificându-se. Gnoseologia lui Spinoza urmărește realizarea unei cunoașteri supreme, care țintește să cunoască lucruri necreate. Definirea unui lucru necreat,

[1] *B. Spinoza*, Tratatul despre îndreptarea intelectului și despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaștere a lucrurilor, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 33.

[2] Ibidem, p. 33.

după el, trebuie să îndeplinească unele cerinţe: „1) să înlăture orice cauză; 2) în definiţia lucrului să nu mai rămână loc dacă el există; 3) definiţia nu trebuie să cuprindă substantive din care pot ieşi adjective (...); 4) (...) din definiţie trebuie să se poată conchide toate proprietăţile lucrului".[1]

Pornind de la această circumscriere a definiţiei cunoaşterii lucrurilor necreate, Spinoza ajunge să afirme că se cere şi raţiunea impune „să cercetăm, de îndată ce este cu putinţă, dacă există o fiinţă oarecare, şi în acelaşi timp de ce natură, care să fie cauza tuturor ideilor noastre".[2] În urma consemnării de către noi a acestor gânduri ale lui Spinoza, se conturează şi mai bine ideea că Dumnezeu este cauza ideilor noastre, dar depinde de capacitatea intelectului de a ajunge la ideea de Dumnezeu: transcendenţa se identifică cu imanenţa intelectuală. Dacă n-ar fi puterea intelectului, ideea de Dumnezeu nu ar exista pentru noi. În felul acesta trebuie interpretată, credem noi, afirmaţia lui Spinoza, conform căreia urmează că „definiţia intelectului trebuie să fie clară prin ea însăşi sau că nu putem cunoaşte nimic".[3] Dacă nu ar exista Dumnezeu, puterea intelectuală, aşa cum este concepută de Spinoza, s-ar întinde numai la ceea ce este trecător şi, deci, nu ar fi adevărată.

Se conturează clar ideea că *Etica* nu poate fi înţeleasă şi, de fapt, nu era posibilă fără *Tratatul despre îndreptarea intelectului*. Bazele *monismului* spinozist sunt de natură gnoseologică. Filosofia lui Spinoza urmează calea parmenidiană şi, ca şi la acesta, cunoaşterea este cea care conduce la întemeierea ontologiei. Acest mod de a gândi nu face altceva decât să scoată în evidenţă, cu o mare forţă întinderea capacităţii intelectului individual. Nu credem că greşim dacă afirmăm că necesitatea de care vorbeşte Spinoza şi pe care îşi întemeiază, de fapt, sistemul său, provine dintr-o dispoziţie interioară intelectuală care se impune în însăşi definirea conceptului de substanţă. Trebuie subliniat faptul că intuiţia intelectuală este cea care conduce spre monismul sistemului spinozist.

În *Etica* se defineşte, spre sfârşit, această idee a identificării între transcendent şi imanent în constituirea monismului, prin faptul că, pe de o parte, Spinoza afirmă că „cel de-al treilea gen de cunoaştere depinde de suflet ca de cauza sa formală, în măsura în care sufletul însuşi este veşnic"[4] (cunoaşterea de gradul al treilea fiind cunoaşterea din idei adecvate, adică din adecvarea între atributele lui Dumnezeu şi esenţa lucrurilor), iar, pe de altă parte, că „ne bucurăm de tot ce cunoaştem prin cel de-al treilea gen de cunoaştere şi ne bucurăm având totodată şi ideea lui Dumnezeu drept cauză".[5] Sufletul exprimă veşnicia din om, în felul acesta omul fiind părtaş la măreţia divină.

În aceste afirmaţii trebuie cercetată esenţa monismului exprimat în opera lui Spinoza. Pentru a realiza o astfel de cercetare trebuie, mai întâi, să observăm definiţiile la care s-a oprit atunci când a scris *Etica* şi care, de fapt, stau la baza tuturor dezvoltărilor ulterioare care conduc către o concepţie monistă. „Prin *causa sui*, gândeşte Spinoza, înţeleg ceva a cărui esenţă îi include existenţa sau a cărui natură nu poate fi

[1] Ibidem, p. 45.
[2] Ibidem, p. 45.
[3] Ibidem, p. 48.
[4] *Spinoza*, Etica, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 267.
[5] Ibidem, p. 268.

concepută decât ca existentă. Prin substanță înțeleg ceea ce există în sine și este înțeles prin sine însuși; adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru, din care să trebuiască să fie format. Prin atribut înțeleg ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența. Prin mod înțeleg schimbările substanței; cu alte cuvinte, ceva care se află în altceva, prin care este conceput. Prin Dumnezeu înțeleg existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimând o esență eternă și infinită".[1]

Prin aceste definiții, Spinoza încearcă să demonstreze că există o substanță unică, a cărei cauză își este ea însăși, și aceasta este Dumnezeu. Oricine poate desprinde din *Etica* lui Spinoza această intenție a lui. Problema mai dificilă, pentru că este mai greu de sesizat, este aceea a locului pe care îl ocupă sufletul uman într-o astfel de viziune. Este de la sine înțeles că nu putem discuta de un paralelism între suflet și Dumnezeu. Atunci, care este statutul sufletului în cadrul substanței unice? Hegel este de părere că în filosofia lui Spinoza „ceea ce este adevărat este numai o substanță unică ale cărei atribute sunt gândirea și întinderea (natura); și numai această unitate absolută este reală, este realitatea; numai ea este Dumnezeu."[2] De aceeași părere este și Noel Malcolm. „După metafizica lui Spinoza, susține el, întreaga realitate este prezentă în Dumnezeu care este singura substanță, altfel spus, singura ființă care își este absolut suficientă sieși. Dumnezeu poate fi cunoscut traversând o multitudine de atribute, dintre care numai două ne sunt cunoscute: întinderea și gândirea. Corpul uman este un «mod» (cu alte cuvinte, o modificare, o formă particulară) al întinderii, și spiritul uman este un «mod» al gândirii".[3]

Aceasta este problema: este gândirea umană un «mod» sau un «atribut» al lui Dumnezeu? Pentru a putea răspunde la această întrebare trebuie să cercetăm ce anume caracterizează sufletul uman. După Spinoza, sufletul sau intelectul uman are capacitatea de a produce în mod liber cunoașterea adevărului, fără a fi determinat din afară. Dar, dacă ceva nu este determinat din afară de altceva, pentru a fi, înseamnă că el își este suficient sieși, își este cauză de sine. De aici, Spinoza deduce că sufletul este veșnic. Când vorbește de Dumnezeu, Spinoza adaugă atributul de absolut. Aceasta înseamnă că sufletul este un «atribut» al lui Dumnezeu și nu un «mod» al acestuia, așa cum afirmă Noel Malcolm, ceea ce înseamnă că alcătuiește însăși esența substanței divine și nu reprezintă, deci, „schimbările substanței; cu alte cuvinte, ceva care se află în altceva, prin care este conceput", așa cum este conceput «modul», ci este prin sine însuși, adică în calitate de esență a substanței. Dar acest mod de a gândi nu spune că transcendența lui Dumnezeu este imanentă? Nu înseamnă că Dumnezeu este în om și că, până la urmă, acea transcendență divină este o creație pur umană? Mai mult, ne este greu să facem o distincție prea clară între absolut și veșnic pentru că, gândite până la ultima consecință, ambele se rezumă la conceptul de *causa sui*. În sensul de mai sus, poate fi gândită următoarea susținere lui Spinoza: „numesc liber ceva care există numai din necesitatea naturii sale și care se determină de la sine să lucreze. În schimb, numesc necesar, sau mai bine zis constrâns, ceva care este

---

[1] Ibidem, p. 5.

[2] *G.W.F. Hegel*, Prelegeri de istorie a filosofiei, Ed. Academiei, București, 1964, p. 439.

[3] *N. Malcolm, Hobbes et Spinoza*, în Histoire de la penssé politique moderne, P.U.F., Paris, 1997, p. 504.

determinat să existe şi să lucreze într-un fel anumit şi determinat".[1] Prin suflet, omul este liber, adică divin.

Imanentismul lui Spinoza duce la ateism, lucru de care a şi fost acuzat. Pornind de la conceptul de libertate, Spinoza concepe omul, în plan spiritual adânc, ca fiind suficient sieşi. De aceea, libertatea este cea mai înaltă demnitate umană. Libertatea se raportează numai la suflet care, veşnic fiind, face posibilă *iubirea intelectuală de Dumnezeu*. Această libertate este rezultatul puterii sufletului asupra afectelor, în sensul că el poate fi gândit în timp şi explicat prin durată, numai atât timp cât este legat de corp. Dominarea afectelor presupune conceperea corpului sub aspectul veşniciei, ceea ce înseamnă că este depăşită conceperea lui prin prisma afectelor. Este un fel de înălţare a corpului la nivelul exigenţelor sufletului, ceea ce echivalează cu a spune că, în corp fiind, sufletul şi-a atins libertatea în viaţă, nu numai după moarte. Libertatea poate fi înfăptuită în această lume, numai în măsura în care corpul este gândit adecvat, adică sub aspectul veşniciei. În acest sens, Spinoza afirmă că „sufletul nostru, în măsura în care include esenţa corpului sub aspectul veşniciei, este veşnic, iar această existenţă a lui nu se poate defini prin timp sau explica prin durată. Deci, se poate spune că sufletul nostru durează şi că existenţa lui poate fi definită printr-un timp determinat, numai în măsura în care include existenţa actuală a corpului şi numai într-atât el are puterea de a determina existenţa lucrurilor în timp şi de a le concepe ca durată".[2]

Am afirmat la început că sistemul lui Spinoza este intelectualist. Această caracteristică rezultă din faptul că el nu acordă niciun rol, în sistemul său, *voinţei*. Datorită acestui fapt, se spune că „principiul subiectivităţii, individualităţii, personalităţii nu se găseşte în spinozism".[3] Dumnezeul lui Spinoza este o existenţă perfectă, închisă în ea însăşi, fără puterea de a trece în altceva. Nimic nu se distinge în mod substanţial în această infinitate perfectă. De aceea, „condamnat să lucreze în eternitate asupra lui însuşi, afirmă Fouillée, el se devoră pe el însuşi în eternitate, iar fecunditatea sa aparentă este sterilitate. Pentru ce toată această muncă, pentru ce toată mişcarea care i se dă (...)"[4]

Se spune că, într-o astfel de lume, libertatea omului nu este decât o himeră. Modul spinozist de gândire trebuie să constituie începutul oricărei filosofii: gândul se pune pe sine ca absolut, ca substanţă absolută. Dar nu trebuie rămas aici, ci trebuie făcută trecerea spre ceea ce este individual, determinat. Această trecere, Spinoza nu a făcut-o şi, de aceea, voinţa, care are ca rezultat determinarea şi apariţia a ceea ce este individual, finit, este exclusă. Omul, se spune, nu posedă, în sistemul lui Spinoza, liber arbitru. El crede că dorinţele şi tendinţele sale sunt acte libere, dar „în natură nimic nu este contingent, ci toate sunt determinate să acţioneze într-un anumit fel, din necesitatea naturii lui Dumnezeu".[5] Cu toate acestea, în sistemul lui Spinoza există altfel de libertate decât cea obţinută prin determinarea voinţei, şi anume aceea a cunoaşterii lui Dumnezeu ca pe o cauză primă şi eternă. Prin această cunoaştere,

---

[1] *Spinoza*, op. cit., p. 6.
[2] Ibidem, p. 264.
[3] *Hegel*, op. cit., p. 442.
[4] *A. Fouillée*, Histoire de la philosophie, Paris, 1919, p. 290.
[5] *Spinoza*, Etica, op. cit., p. 33.

omul îl găsește pe Dumnezeu într-un mod imediat, în veșnicia sufletului său. Libertatea pe care o atinge omul este obținută prin iubire intelectuală a lui Dumnezeu: *amor intellectualis dei*. Voința este lăsată de-o parte, pentru că omul nu are puterea de a alege, fiind călăuzit cu necesitate spre iubirea de Dumnezeu, descoperindu-se ca veșnic în sufletul său. Pentru Spinoza, „puterea sufletului se definește numai prin cunoașterea pură (...)", iar „(...) leacurile împotriva afectelor (...) le vom determina numai prin cunoașterea sufletului".[1]

Libertatea lui Spinoza este eliberare, o eliberare din forța constrângătoare a afectelor prin cunoaștere de sine. La el nu există o determinare a omului prin voință (pentru că omul când vrea, *dorește* ceva și se determină pe sine în raport cu acel ceva), ci o dizolvare a acestuia într-o infinită iubire (o iubire intelectuală, nu pasională) pentru Dumnezeu. Libertatea este descoperirea că sufletul este *causa sui*, este deci adâncirea în sine, acolo unde se cristalizează iubirea de Dumnezeu. Aceasta este libertatea ca eliberare de afecte, *interiorizarea*, pe când, în actul, voinței omul se *exteriorizează* și devine contingent.

Metafizica lui Spinoza este una de tip contemplativ, în care sufletul este *activ*, dar nu *producător*. Este vorba despre o activitate înspre interior, care dă putere sufletului să se unească cu Dumnezeu, și nu una de producere a ceva exterior, obiectual și finit.

A urca prin cunoaștere la Dumnezeu înseamnă a fi o ființă pură, independentă, pentru că te înscrii în legile divine în care necesitatea este libertate. Independența față de afecte, prin cunoaștere, ne înscrie într-o ordine divină și liberă de orice constrângere. Acesta este sensul gândirii lui Spinoza.

Nimic nu poate fi mai măreț decât descoperirea veșniciei sufletului nostru. În felul acesta suntem eliberați de efectul afectelor: frica de moarte. În iubirea de Dumnezeu noi vom ști că suntem eterni, iar moartea nu ne va mai speria. În felul acesta omul, fără a avea puterea de a alege prin voință, este salvat prin cunoaștere. Cu toate acestea, faptul că este activ și nu producător, îl face o ființă morală, iar morala este acțiune asupra sa însuși pentru a atinge cunoașterea supremă și a se elibera. Libertatea prin cunoaștere este *necesitate înțeleasă*.

Filosofia lui Spinoza creează o altă imagine asupra lumii, total diferită de cea pe care o trăim noi acum, când omul și societatea au ales producerea și nu activitatea în sine, în sensul moral al cuvântului. Dar, niciodată nu este prea târziu. În *Tratatul teologico-politic*, Spinoza explică faptul că libertatea ține de cunoaștere, de rațiune, și nu de voință. Este vorba despre libertate prin cunoașterea cauzelor. „După ce însă am cunoscut această cauză, susține el, ele încetează de a mai fi porunci (este vorba de legile lui Dumnezeu – n.n.) și le îmbrățișăm ca pe niște adevăruri veșnice și nu ca pe niște legi, adică supunerea se preface îndată în iubire, care izvorăște din cunoașterea adevărată tot atât de necesar cum izvorăște lumina din soare. Prin urmare, sub conducerea rațiunii, putem să-l iubim pe Dumnezeu, dar nu să i ne supunem".[2] Prin cunoaștere ne integrăm într-o ordine universală, prin voință ne separăm. Se observă la Spinoza delimitarea între teoretic și practic, o preocupare fundamentală mai târziu pentru Kant care, însă, va ajunge la concluzii total diferite, pentru că el limitează

[1] Ibidem, p. 248.

[2] *Spinoza*, Tratatul teologico-politic, Ed. Științifică, București, 1960, p. 242.

teoreticul în avantajul practicului, al voinţei. La Spinoza este invers. De aceea el poate să afirme că „De fapt, iubirea faţă de Dumnezeu nu este supunere, ci virtutea pe care o are neapărat omul care l-a cunoscut cu adevărat pe Dumnezeu, pe când supunerea nu priveşte necesitatea şi adevărul lucrurilor, ci voinţa celui ce porunceşte".[1]

§3. Concepţia despre stat şi drept

În ceea ce priveşte gândirea politico-juridică a lui Spinoza, este necesar să realizăm o privire globală asupra operei sale, pentru că nu putem înţelege separat *Tratatul teologico-politic,* deoarece susţinerile de aici fac corp comun cu problematica tratată în *Etica.*

Astfel, dacă în *Etica* este vorba despre individul uman care prin cunoaştere ajunge la iubirea intelectuală de Dumnezeu, în *Tratatul teologico-politic* se încearcă a se descoperi modalităţile în care omul poate realiza libertatea – relaţie cu ceilalţi, atunci când trăieşte în societate. Dacă *Etica* poate fi considerată ca reprezentând *ideea teoretică, Tratatul teologico-politic* reprezintă ideea practică. În primul caz lipseşte voinţa, cunoaşterea prin ea însăşi fiind capabilă să ridice omul în lumea celor veşnice, pentru că omul se descoperă pe sine ca suflet veşnic, în cel de-al doilea caz este implicată voinţa care face posibilă conviețuirea în societate. În *Etica* se realizează o libertate fără limite, în contemplaţie, în *Tratat,* libertatea este limitată de puterea supremă în stat căreia trebuie ca oamenii să i se supună necondiţionat. Conform acestei concepţii, „urmează că puterea supremă nu este îngrădită de nicio lege, ci toţi trebuie să i se supună în toate, căci toţi au trebuit să se lege; fie în mod tacit, fie pe faţă, să facă aşa, atunci când au trecut asupra societăţii toată puterea lor de a se apăra, adică tot dreptul lor".[2] În primul caz este vorba despre adevăr şi despre *fiinţa* lui Dumnezeu, în al doilea caz este vorba despre normativitate, cea care implică pe *trebuie să fie.* „În această ontologie naturalistă, dreptul natural nu are nicio instanţă de legitimare decât perseverenţa fiinţei în fiinţa sa; el nu răspunde la nici un normativism, la nici o axiologie, la nici o teleologie. Străin de raţiune, el semnifică afectivitatea fiinţei."[3] În *Etica* este vorba despre libertatea omului în *ordinea reală* care culminează cu Dumnezeu, iar în *Tratat teologico-politic* este pusă în discuţie *ordinea ideală* a lui *trebuie să fie.*

În ordinea cunoaşterii noi nu-l cunoaştem pe Dumnezeu ca pe un stăpân, ci ca iubire. Aşa se face că „poruncile pe care le-a relevat Dumnezeu nu ne obligă deloc şi că ele sunt pentru noi porunci numai câtă vreme nu cunoaştem cauzele lor. După ce însă am cunoscut această cauză, ele încetează îndată de a mai fi porunci şi le îmbrăţişăm ca pe nişte adevăruri veşnice şi nu ca pe nişte legi, adică supunerea se preface îndată în iubire, care izvorăşte din cunoaşterea adevărată tot atât de necesar cum izvorăşte lumina din soare. Prin urmare, sub conducerea raţiunii, putem să-l iubim pe Dumnezeu, dar nu să i ne supunem".[4] Am revenit asupra acestui citat,

---

[1] Ibidem, p. 242.
[2] Ibidem, p. 236.
[3] *S. Goyard-Fabre,* Les fondements de l'ordre juridique, P.U.F., 1992, p. 74.
[4] Ibidem, p. 242.

pentru că el sugerează în mod pregnant diferența dintre cunoaștere și voință, dintre *adevăr* și *lege* în sensul său normativ.

Problema care se pune, este aceea dacă există o relație între cele două planuri, adică între cunoaștere și normare, între perfecționarea individuală de sine și viața în colectiv caracterizată de supunere. În ultimă analiză, este vorba de a ști dacă există vreo relație între libertate și supunere. Este, cu alte cuvinte, vreo legătură, în cazul lui Spinoza, între teoretic și practic? Și dacă da, cum se realizează această joncțiune între două domenii care par să fie ireconciliabile? În opinia noastră, o astfel de apropiere Spinoza o descoperă în forma de stat *democratică*, atunci când oamenii înțeleg să lucreze și nu să judece și să raționeze printr-o hotărâre comună. „De fapt, este de părere Spinoza, în statul democratic – care se apropie cel mai mult de starea naturală – toți se leagă, așa cum am arătat, să lucreze, iar nu să judece și să raționeze printr-o hotărâre comună; adică întrucât oamenii nu pot avea cu toții exact aceleași păreri, au făcut legământ ca să aibă putere de lege acea părere care întrunește mai multe aprobări, rezervându-și însă dreptul de a o schimba atunci când vor vedea că e mai bine altfel. Prin urmare, cu cât li se îngăduie oamenilor mai puțină libertate de gândire, cu atât ne îndepărtăm mai mult de starea naturală și, în consecință, cu atât guvernarea devine mai violentă".[1]

Din studierea atentă a acestui text, se desprind câteva concluzii care dau socoteală despre întemeierea gândirii politice a lui Spinoza. Această întemeiere se face, așa cum era la modă în acea perioadă, prin invocarea ideii de contract. În vremea sa, o astfel de încercare o făcuse deja Hobbes, concepția acestuia influențându-l în mare măsură. Sunt totuși deosebiri fundamentale între concepțiile celor doi gânditori în ceea ce privește dreptul natural și bazele statului.

Prin dreptul natural, Spinoza nu înțelege decât „regulile naturii fiecărui individ, reguli după care concepem că este determinat în chip firesc să existe și să lucreze într-un anumit fel".[2] Pornind de la ideea că puterea naturii nu este altceva decât puterea tuturor indivizilor, se deduce că fiecare individ are dreptul la tot ce stă în puterea lui, fără a putea să depășească puterea sa determinată. Cu alte cuvinte, fiecare individ poate să facă totul pentru a-și conserva propria existență și acest lucru îl face pentru că așa a fost determinat de la natură. Din acest punct de vedere, susține Spinoza, nu se poate face nicio deosebire între cei înzestrați cu rațiune și cei care nu au așa ceva, între proști, demenți etc., pentru că „cel ce săvârșește un lucru oarecare, potrivit legilor naturii sale, îl săvârșește potrivit celui mai desăvârșit drept, căci lucrează așa cum este determinat de natură și nu poate altfel".[3] În felul acesta se poate afirma că oamenii trăiesc numai după legile poftei. „Dreptul natural al fiecărui om nu e deci determinat de rațiune, ci de poftă și putere".[4] Fiecare trăiește și urmărește ceea ce îi este folositor. Atâta timp cât trăiește sub imperiul naturii, omul are dreptul să întrebuințeze forța, înșelăciunea, rugămintea și orice altceva, pentru a-și atinge scopul său, și să considere dușmani pe toți cei care i se opun în realizarea acestui scop. „Din toate acestea rezultă, afirmă Spinoza, că dreptul și așezământul

[1] Ibidem, p. 303.
[2] Ibidem, p. 230.
[3] Ibidem, p. 230.
[4] Ibidem, p. 231.

naturii, sub care se nasc toţi şi sub care trăieşte cea mai mare parte dintre oameni, nu ne opresc de la nimic decât de la ceea ce nimeni nu pofteşte şi nimeni nu poate; nu ne opresc de a ne lupta cu alţii, de a ne mânia, de a recurge la înşelăciune şi de a respinge cu totul un lucru, dacă ne îndeamnă pofta".[1] În natură totul este bun, iar ceea ce raţiunea ne spune că este rău, nu este rău în virtutea ordinii şi legilor naturii întregi, ci numai potrivit legilor naturii noastre.

Cu toate acestea, este de părere Spinoza, este mai bine pentru oameni să trăiască după legile şi poruncile raţiunii lor, care au cu adevărat în vedere folosul lor. Este cert că nimeni nu vrea să trăiască în ură şi înşelăciune, ci doreşte să trăiască în siguranţă, fără teamă. Dacă nu ascultă de legile raţiunii, oamenii sunt expuşi răului. Datorită acestui fapt, „vedem foarte limpede că, pentru a trăi fără grijă şi în foarte bune condiţii, oamenii au fost nevoiţi să se înţeleagă între ei şi să facă în aşa fel încât dreptul pe care-l avea fiecare de la natură asupra tuturor lucrurilor să-l deţină în colectiv şi să nu mai fie determinaţi de puterea şi de dorinţa fiecăruia în parte, ci de puterea şi voinţa tuturor".[2] De aceea, „oamenii au trebuit să hotărască şi să se lege între ei printr-un legământ foarte puternic, că se vor conduce în toate numai după pornirea raţiunii, căreia nimeni nu îndrăzneşte să i se împotrivească pe faţă şi că-şi vor înfrâna pofta atunci când îi va îndemna la ceva în dauna altuia, că nu vor face nimănui ceea ce n-ar vrea să li se facă lor, în sfârşit, că vor apăra dreptul altuia ca pe al lor propriu".[3] Este vorba aici despre celebrul contract, idee pe care o susţinea şi Hobbes atunci când punea problema transferului drepturilor naturale. Dacă însă, la Hobbes, transferul drepturilor naturale este total, la Spinoza această cedare a drepturilor naturale nu este totală. Indivizii îşi păstrează o parte din drepturile lor naturale. Cele două teorii cu privire la contract au, ca urmare, consecinţe diferite. La Hobbes, odată cu transferul drepturilor naturale, puterea de stat trebuie să fie absolută. Spinoza susţine faptul că numai teoretic se pune problema unui transfer total al drepturilor naturale, pentru că, în practică, nu se întâmplă niciodată acest lucru. „Căci niciodată cineva nu va putea să treacă altuia puterea sa şi, în consecinţă, nici dreptul său, în aşa fel încât să înceteze de a mai fi om; şi niciodată nu va exista o putere care să poată face totul aşa cum vrea."[4]

Pusă în aceşti termeni, problema contractului se diferenţiază, el implicând efecte total diferite. Astfel, dacă la Hobbes nu se mai pune problema legitimităţii, la Spinoza acest aspect este demn de luat în consideraţie, pentru că el pune în discuţie puterea supremă a statului, adică dreptul de a cere supunere absolută. În cazul lui Spinoza, păstrarea drepturilor naturale are menirea de a contesta puterea de stat, dacă ea vine în contradicţie cu menirea sa de a veghea la siguranţa şi libertatea cetăţenilor. Legitimitatea se pune pentru că „după teoria lui Spinoza, fiecare persoană păstrează dreptul său natural atât timp cât păstrează puterea sa naturală".[5] Întrebat de un amic în ce consistă diferenţa între gândirea sa şi a lui Hobbes, răspunde că ea „consistă în aceea că eu menţin tot timpul intact dreptul natural, de felul că puterea supremă

[1] Ibidem, p. 231.
[2] Ibidem, p. 232.
[3] Ibidem, p. 233.
[4] Ibidem, p. 246.
[5] *N. Malcolm*, op. cit., p. 503.

într-un stat nu are putere asupra unui supus decât în măsura puterii prin care ea este superioară supusului". Într-o astfel de concepție, legile statului nu sunt decât o împlinire a dreptului natural, sunt o continuare a stării de natură în care oamenii nu-și pierd libertatea, mai ales pe aceea de a gândi liber. Acest mod de a gândi al lui Spinoza rezultă din concepția sa monistă în care substanța unică este cea care exprimă legea generală, ea este de fapt legea în sensul unui determinism absolut. „În consecință, în timp ce după Hobbes dreptul natural se opune legii naturii ca libertatea la obligație, după Spinoza dreptul natural exprimă *legea naturii*, lege fundamentală a Totului de care nicio ființă nu poate scăpa".[1] La Spinoza, prin contract, oamenii înțeleg să împlinească dreptul natural, la Hobbes, contractul creează o ruptură cu dreptul natural.

Acest mod de a gândi al lui Spinoza a dus la anumite paradoxuri. Unul dintre ele este acela că legea nu poate fi înțeleasă la el în sens strict juridic; un paradox care se extinde până în zilele noastre, motiv pentru care se invocă o anumită criză a conceptului de lege. Se pune întrebarea dacă legea corespunde unui anumit raport necesar constitutiv al realității, își poate ea păstra acest sens și atunci când se vorbește de dreptul pozitiv? Am arătat deja că oamenii, când încheie acel contract prin care transferă drepturile spre o putere colectivă, păstrează anumite drepturi naturale. De aici rezultă că dacă puterea de stat încalcă anumite drepturi naturale, oamenii pot denunța acel contract. Acest mod de a gândi vine să confirme faptul că dreptul natural și apoi și cel pozitiv nu fac altceva decât să contribuie, în mod rațional, la conservarea ființei ca ființă, în care un loc deosebit îl are ființa umană. De aceea, „dreptul natural spinozist nu este altceva decât expresia sau extensia *conatus*-ului ființei umane, tendința sa naturală de a persevera în ființa sa, la care el nu poate să nu se supună".[2] Pornind de la aceste gânduri ale lui Spinoza, Deleuze va comenta: „Teoria dreptului natural implică dubla identitate a puterii și a exercițiului (...). Cuvântul lege nu are alt sens: legea naturii nu este niciodată o regulă de obligații, ci norma unei puteri, unitatea dreptului, puterii și efectivitatea sa".[3] Din această cauză se afirmă că în teoria lui Spinoza *a fi* și *trebuie să fie* se confundă. Această identificare, se afirmă, se produce, pentru că Spinoza nu face o distincție prea clară între *drept* și *putere* și între *contract* și *conatus*. Într-o astfel de identificare, *ius*-ul unui individ este egal cu a sa *potentia*.

În opinia noastră, astfel de afirmații nu pot fi susținute până la capăt, pentru că în opera lui Spinoza întâlnim o anumită diferențiere între efectivitatea ființei și normativitate. Este adevărat că normativitatea are menirea de a susține efectivitatea ființei, dar acest lucru nu anulează anumite caracteristici specifice normativității. Este aportul raționalității la conservarea ființei. Când suntem în prezența lui Dumnezeu, nu putem vorbi despre o putere de dominare și, de aceea, nu se poate vorbi despre o dominare a legii în sensul său juridic, pentru că „învățăturile dumnezeiești (...) nu dobândesc nemijlocit puterea de poruncă". Această putere o capătă de la cei care au dreptul de a porunci sau de a decreta. Dumnezeu nu domină peste oameni și nu conduce lumea după principiile dreptății și echității. Ca dovadă, „nu găsim nicio

[1] *S. Goyard-Fabre*, op. cit., p. 80.

[2] *J.C. Billier, A. Maryioli*, Histoire de la philosophie du droit, Armand Colin, Paris, 2001, p. 107.

[3] *G. Deleuze*, Spinoza et le probléme de l'expression, Minuit, 1968, p. 237.

urmă de dreptate dumnezeiască decât acolo unde domnesc cei drepţi". În aceste afirmaţii, Spinoza face o delimitare clară între efectivitatea fiinţei şi acel trebuie să fie care caracterizează dreptul pozitiv, ceea ce nu surprinde, pentru că o astfel de diferenţiere rezultă din concepţia sa generală din care se deduce că, în starea naturală, omul face tot ce vrea pentru a-şi conserva fiinţa, pe când în stat el trebuie să se supună ordinii instituite de puterea supremă. Aceasta din urmă este cea care extinde normativitatea şi la nivelul Dumnezeirii „întrucât atât experienţa, cât şi raţiunea ne arată limpede că legea Dumnezeiască depinde numai de hotărârea puterilor supreme", de unde „rezultă că tot aceste puteri sunt şi interpreţii acestei legi".[1] Este adevărat că *trebuie să fie* este pus în slujba efectivităţii fiinţei, dar într-un mod care nu se regăseşte în natură pentru că numai aici întâlnim legea în sensul său juridic. De aceea, numai aici întâlnim conceptul de obligativitate.

Trebuie avut în vedere faptul că obligativitatea este limitată şi ea nu poate fi extinsă şi asupra sufletului, pentru că acesta este liber faţă de orice constrângere exterioară. Faptul că Spinoza concepe că omul nu renunţă total la drepturile sale naturale, este întemeiat pe intangibilitatea sufletului omenesc, exprimată de el prin libertatea de gândire. Astfel, „nu se poate ca sufletul omenesc să fie cu totul în puterea altuia, căci nimeni nu poate transfera altuia dreptul său natural sau facultatea de a raţiona liber şi de a judeca despre orice lucru, şi nici nu poate fi silit la aceasta". Aşa se face că „se consideră violenţă acea guvernare care porunceşte sufletelor şi că maiestatea supremă săvârşeşte o nedreptate faţă de supuşi".[2] O astfel de putere apare ca uzurpatoare a drepturilor lor.

Este interesant faptul că în concepţia lui Spinoza se face o delimitare între manifestarea interioară, în calitate de cugetare liberă, şi fapte, ca manifestare exterioară. Primele nu trebuie reglementate, ci lăsate libere, cele din urmă trebuie supuse regulilor şi ţinute în frâu, astfel că unele ţin de sfera dreptului natural, iar celelalte de cea a dreptului pozitiv. Este evident, aşa cum se spune, că Spinoza creează o distanţă între individ şi comunitatea politică, dar această distanţare este concepută cu scopul de a asigura un *echilibru* între două entităţi care, în esenţă, sunt contradictorii. De aceea, el lasă individul liber la nivelul gândirii, dar îl subordonează la nivelul faptelor. Gândirea trebuie lăsată liberă atâta timp cât este sinceră, dar atunci când recurge la vicleşuguri cu intenţia vădită de a răsturna puterea în stat ea trece în domeniul faptelor şi devine periculoasă. Ceea ce este demn de luat în consideraţie este faptul că stabilitatea în stat este asigurată de libertatea de gândire, ceea ce vrea să spună că dreptul natural întemeiază, în ultimă analiză, regulile dreptului pozitiv.

Diferenţierea între gândire şi fapte nu este altceva decât distincţia între gândire şi acţiune, raţiune şi voinţă, distincţie care stă la baza întregii opere spinoziene. „Facultatea de gândire relevă persoana singură care este inalienabilă, în timp ce dreptul de a acţiona se referă la societate şi el este transferabil".[3] Astfel că „fiecare individ, susţine Spinoza, poate renunţa la dreptul său de a acţiona după propria sa voinţă, dar nu are nimic de alienat din dreptul său de a raţiona, nici de a judeca". Răpirea acestei libertăţi este generatoare de violenţe şi ea trebuie evitată, ba, mai mult, trebuie ca

---

[1] *Spinoza*, Tratatul teologico-politic, op. cit., p. 286.
[2] Ibidem, p. 295.
[3] *M. Barbier*, La modernité politique, P.U.F., 2000, p. 91.

libertatea de a gândi să fie stimulată de puterea de stat. Toate aceste afirmații sunt îndreptate împotriva intoleranței religioase și în ele răzbate grija față de gândirea filosofică, cea care submina impunerea unui anumit mod de a gândi și a crede. Implicațiile acestor susțineri erau de o importanță covârșitoare la cea epocă și ele sunt, de fapt, valabile și în zilele noastre.

A elimina intoleranța înseamnă a susține democrația. Această formă de guvernământ este, în opinia lui Spinoza, cea mai apropiată de dreptul natural și de aceea în democrație oamenii sunt lăsați să gândească liber. În democrație, cu alte cuvinte, libertatea de gândire și de expresie se constituie într-o limită absolută pentru stat și pentru puterea politică. Se poate vorbi de un domeniu în care individul își conservă intacte libertățile sale. Spinoza concepe, în felul acesta, un individualism moderat, pentru că libertatea sa este conservată numai la nivelul gândirii, nu și la cel al acțiunii. Încă odată putem afirma că sistemul lui Spinoza este perfect coerent, pentru că *Tratatul teologico-politic* se completează cu *Etica*, ambele susținând superioritatea cugetării în raportul său cu voința. În *Tratat* acest raport este evidențiat prin preeminența dreptului natural în raport cu dreptul pozitiv. Până la urmă suntem tentați să afirmăm că în opera politică Spinoza acordă primordialitate individului în raport cu comunitatea politică, pentru că în ultimă instanță libertatea individuală de gândire asigură pacea socială.

Din cele susținute aici se pot deduce câteva consecințe. În primul rând, că este necesară o anumită separație între domeniul personal și comunitatea politică, în al doilea rând, că o astfel de separație nu este posibilă decât într-o democrație și, în al treilea rând, că numai astfel se pune problema legitimității puterii politice. Toate aceste elemente contribuie, conjugat, la afirmarea individualității, idee urmărită de Spinoza de-a lungul întregii sale concepții. Odată cu intrarea în colectivitate, se cedează *voința* de a acționa liber, dar nu se cedează libertatea de a *raționa*. În felul acesta, omul ajunge în mod individual la iubirea intelectuală de Dumnezeu, acest lucru nefiindu-i impus de comunitatea politică, pentru că aceasta are putere asupra voinței mele, adică asupra acțiunilor mele, dar nu și asupra capacității mele de a cunoaște.

De aici se constituie o altă distincție, și anume între comunitatea sufletelor libere, bazată pe iubire, și comunitatea dictată de nevoile trupești. Este evident că, în concepția lui Spinoza, cele două domenii se presupun, dar prioritar este domeniul comunității sufletelor, pentru că aici se afirmă individualitatea care culminează cu iubirea intelectuală a lui Dumnezeu. Aici autoritatea exterioară nu are acces. În felul acesta, cugetarea liberă este elementul de transparență în cadrul comunității care conduce la iubirea intelectuală de Dumnezeu. Gândirea lui Spinoza se transformă în sistem, în care totul se regăsește în iubire, susținută la nivelul comunității politice prin libertatea de a cugeta.

Secțiunea a 3-a. Leibniz

§1. Viața și opera

Gottfried Wilhelm Leibniz s-a născut la 1 iulie 1646 la Leipzig, într-o familie înstărită, tatăl său fiind jurist de renume, chemat să susțină cursuri la Universitate.

Rămâne orfan, dar va fi moştenitorul unei biblioteci importante în care existau lucrări ce acopereau o arie largă de studii ştiinţifice şi filosofice. Datorită acestui fapt se va dedica studiului de la o vârstă destul de fragedă. Astfel, se spune că a reuşit, la 8 ani, să înveţe singur latina, fără profesor şi fără manuale, pe baza confruntării dintre textele şi imaginile unei ediţii ilustrate.

Leibniz a învăţat în oraşul unde s-a născut, apoi şi-a continuat studiile la Universitatea din Jena şi la cea din Altdorf, iniţiindu-se în studiul ştiinţelor juridice, dar străduindu-se să obţină cunoştinţe aprofundate în domeniul filosofiei matematicilor şi al fizicii. Devine magistru în filosofie. La Leipzig, susţine unele teze filosofice, cu prilejul obţinerii titlului de doctor în filosofie. *De principio individui* este prima sa disertaţie cu care a obţinut titlul de doctor în filosofie, principiul individual rămânând apoi principiul întregii sale filosofii ulterioare.

Aprofundând studiile în domeniul ştiinţelor juridice, Leibniz doreşte să dobândească doctoratul în drept. Facultatea din Leipzig îl refuză însă pe motivul că este prea tânăr. Datorită acestui fapt, va părăsi oraşul Leipzig şi va merge la Altdorf, unde obţine titlul cu succes. În această perioadă Leibniz va face studii aprofundate de alchimie, împrietenindu-se cu alchimişti din Nüremberg, unde va locui o perioadă.

În Nüremberg îl întâlneşte pe fostul cancelar al principelui elector din Mainz, pe baronul Johann Christian von Boineburg, care îi obţine un post la curtea electorului principe Johann Filip de Sehönborh, unde în scurt timp devine consilier intim al acestuia.

În 1672, în calitate de preceptor al fiului cancelarului de Stat din Mainz, îl însoţeşte pe acesta la Paris, unde va sta patru ani. Aici îl va cunoaşte pe marele matematician Huygens. După această perioadă se va duce pentru sine la Londra, unde îl va cunoaşte pe Newton şi pe Oldenburg.

După moartea principelui elector din Mainz a fost numit consilier aulic şi bibliotecar în Hanovra, având permisiunea să locuiască în ţări străine. În felul acesta, va petrece câtva timp în Franţa, Anglia, Olanda. În 1677 se stabileşte în Hanovra.

Sprijinit de Sophie Charlotte, soţia lui Frederic I al Prusiei şi principesă de Hanova, Leibniz a determinat la Berlin, în 1700, unde a stat timp îndelungat, întemeierea Academiei de Ştiinţe, el fiind primul său preşedinte. În anul 1700 a fost ales membru al Academiei franceze. El a fost şi consilier aulic imperial la Viena.

Leibniz a murit în 1716, în Hanovra, la vârsta de 70 de ani.

Menţionăm doar câteva dintre operele lui Leibniz, lista acestora fiind impresionantă. Astfel, cea mai cunoscută operă a sa este *Monadologia*. A mai scris, de asemenea, *Disertaţie metafizică, Cu privire la principiul continuităţii, Adevărurile prime, Meditaţii cu privire la cunoaştere, adevăr şi idei, Eseuri de teodicee* etc.

§2. Concepţia filosofico-juridică

Pentru a înţelege filosofia lui Leibniz la adevărata sa valoare şi implicaţiile sale de natură politică şi juridică, trebuie să îi găsim locul în cadrul filosofiei moderne.

Se poate afirma că Leibniz este un gânditor a cărui filosofie pleacă de la premise individualiste. Cu ce se deosebeşte el faţă de Descartes, celălalt mare reprezentant al modernităţii? Chestiunea este deosebit de complexă. Se poate spune că o primă

deosebire este aceea că filosofia lui Descartes se întemeiază pe *subiectivitate*, ceea ce va întemeia *umanismul*, pe când filosofia lui Leibniz va pune accentul pe individualitatea ca atare. Ca subiectivitate, omul îşi dă sieşi normele, adică „omul se gândeşte pe sine ca fiind sursa reprezentărilor şi a actelor sale, ca fundament sau ca autor al acestora".[1] Subiectivitatea, odată pusă în evidenţă, presupune supunerea omului faţă de aceste norme, conştient că sunt ale sale. Numai în această măsură omul, ca subiectivitate, este o fiinţă *autonomă*.

În schimb, pentru individualism valoarea supremă este *independenţa*, iar „individul este liber doar în măsura în care poate fi independent în viaţa sa particulară".[2]

Autonomia şi independenţa, două noţiuni divergente, se completează însă, în sensul că o independenţă reală nu poate fi obţinută decât pe temeiul autonomiei. „Valorizarea independenţei nu poate să apară şi să se dezvolte decât pe fondul unei valorizări a autonomiei: pentru ca individul să poată vedea în facultatea de a alege în deplină libertate modalităţile existenţei sale particulare o culme a libertăţii, trebuie să fi fost recunoscut în prealabil, după cum observă B. Constant «dreptul fiecăruia de a nu se supune decât autorităţii legilor, deci de a nu fi reţinut, lipsit de libertate, omorât şi maltratat în vreun fel, ca urmare a voinţei arbitrare a unuia sau mai multor indivizi», adică trebuie să se fi ajuns la valoarea autonomiei şi să se fi stabilit deja autoinstituirea de către oameni a puterilor cărora vor să li se supună".[3]

Din câte se observă aici, plecând de la om, se instituie două direcţii:

1. Cea subiectivistă, care consideră raţiunea umană ca dând legea, ceea ce impune o supunere faţă de aceasta, ca fiinţă *autonomă*: *holism* (colectivism);

2. Cea individualistă, care presupune *independenţa* şi promovarea valorilor individuale în detrimentul celor colective.

Pe cea de-a doua poziţie se situează Leibniz, poziţie fundamentală în celebra sa *Monadologie*. În această operă, filosoful porneşte de la definiţia *monadei*. „Monada – arată el – despre care vom vorbi aici, nu este altceva decât o substanţă simplă, care intră în tot ceea ce e compus; simplă, adică fără părţi".[4] Numai pe baza acestor substanţe simple se pot constitui lucrurile compuse, cu alte cuvinte, totul se întemeiază pe individualitatea simplă a monadei. O monadă este *independentă* în mod absolut de alte monade. Ea nu ia fiinţă în chip natural, pentru că „ea nu se poate forma prin compunere".[5] Monadele încep sau iau sfârşit dintr-odată şi „nu pot începe decât prin creaţie şi nu pot sfârşi decât prin anihilaţie; pe când ceea ce este compus începe sau sfârşeşte prin părţi".[6]

Monada nu poate fi schimbată în interiorul ei de o altă monadă, aşa cum se întâmplă cu lucrurile compuse. „Monadele nu au ferestre pe care să poată intra sau ieşi ceva".[7]

---

[1] *A. Renaut*, op. cit., p. 45.
[2] Ibidem, p. 46.
[3] *A. Renaut*, op. cit., p. 47.
[4] *Leibniz*, Monadologia, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 55.
[5] *Leibniz*, op. cit., p. 55.
[6] Ibidem, p. 56.
[7] Ibidem, p. 56.

Prin acest mod de a pune problema, Leibniz proclamă independenţa totală a monadei faţă de orice altceva existent în afara sa. Plecând de la această independenţă, se întemeiază lumea reală. Singurele care deţin realitate sunt substanţele simple, în rest totul nu este decât aparenţă. „Schimbările naturale ale monadelor vin dintr-un principiu intern, întrucât o cauză externă n-ar putea pătrunde în interiorul monadei".[1]

Conform acestei concepţii, monadele ar trebui să fie *identice* şi, atunci, nu s-ar mai putea explica *diversitatea* pe care, chiar fără voia noastră, o constatăm. Leibniz a trebuit să găsească o soluţie şi acestei probleme. El va susţine că nu pot exista două lucruri la fel, căci altfel ele nu ar fi două, diferite, ci unul şi acelaşi lucru. Aici intervine, la Leibniz, aşa-numitul principiu al *indiscernabilelor*: nu există doi indivizi care să fie identici unul cu celălalt.

Această diferenţă trebuie să vină din interiorul monadei prin schimbările produse aici în substanţa simplă, schimbări care se prezintă ca „o multiplicitate în unitate" şi pe care Leibniz le numeşte *percepţii*. Punerea în mişcare a interiorului monadei se datorează *dorinţei*, numită de Leibniz *apetiţiune*. Datorită percepţiilor şi apetiţiunilor, care fac parte din natura lor internă, monadele pot fi numite *suflete*, atunci când ele sunt dotate cu *conştiinţă*. Dacă monadele au percepţii şi unele din ele conştiinţă, înseamnă că natura internă a monadelor este de natură *spirituală*. Datorită acestui fapt „orice substanţă este ca o lume întreagă şi ca o oglindă a lui Dumnezeu sau a întregului univers, pe care fiecare substanţă îl exprimă".[2] Este ca atunci când un oraş se prezintă în mod diferit în funcţie de situarea diferită a celui care îl priveşte. În felul acesta „Universul este oarecum multiplicat de atâtea ori câte substanţe există".[3]

Această caracteristică a monadei de a exprima în sine întregul univers se datorează *autosuficienţei*. Ea este în sine totul, exprimându-l oarecum chiar pe Dumnezeu. Pornind de la aceste premise ale filosofiei lui Leibniz, Hegel va conchide că „filosofia lui Leibniz este un idealism, intelectualism".[4]

Un idealism, adăugăm noi, care proclamă individualitatea ca valoare supremă. Pornind de la aceste considerente, conceptul de independenţă se va impune fără oprelişti. „În loc să spunem că nu suntem decât aparent liberi şi într-un mod suficient practici, cum mulţi oameni de spirit au crezut, ar trebui mai degrabă să afirmăm că noi suntem determinaţi dinafară decât în aparenţă şi că, şi respectând rigoarea expresiilor metafizice, noi ne aflăm într-o perfectă independenţă faţă de influenţa oricăror creaturi. Ceea ce pune din nou într-o minunată lumină imortabilitatea sufletului nostru şi conservarea pururea uniformă a individualităţii noastre, ordonată desăvârşit în virtutea propriei sale naturi, la adăpost de toate accidentele din afară – oricât s-ar părea că lucrurile stau invers. Niciun sistem n-a scos vreodată mai în evidenţă înălţimea naturii noastre. Fiece spirit fiind o lume aparte, fiind *suficient lui însuşi* şi fiind *independent* de orice altă creatură, implicând în sine infinitul, exprimând Universul, el este tot atât de durabil, tot atât de subzistent, tot atât de absolut ca însuşi Universul creaturilor. Aşadar, trebuie să socotim că în acest Univers el trebuie să figureze întotdeauna în modul cel mai propriu de a contribui la perfecţiunea societăţii tuturor spiritelor, societate care consti-

[1] Ibidem, p. 57.
[2] *Leibniz*, Disertaţie metafizică, cap. IX, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 24.
[3] Ibidem, p. 25.
[4] *Hegel*, Prelegeri de istorie a filosofiei, op. cit., p. 505.

tuie uniunea lor morală în cetatea lui Dumnezeu".[1] În cursul raţionamentului său, Leibniz a sesizat că a rămâne la conceptul de independenţă înseamnă să intre într-un impas, pentru că în felul acesta nu poate fi soluţionată problema *comunicabilităţii* substanţelor. Leibniz trebuia să răspundă la întrebarea: cum este posibilă armonia în Univers? Dacă există monade simple, absolut independente, în afara acestora mai există ceva superior, o *monadă a monadelor*, aceasta fiind Dumnezeu. Există o *armonie prestabilită* căreia monadele trebuie să i se conformeze, astfel că „ultima raţiune a lucrurilor trebuie să se afle într-o substanţă necesară, în care detaliul schimbărilor să nu se găsească decât în chip eminent, ca în izvorul lui – şi aceasta numim Dumnezeu".[2]

Monadele sunt ordonate prin voinţa lui Dumnezeu încă de la începuturile lucrurilor, *influenţa* uneia asupra celeilalte făcându-se numai în mod *ideal* şi numai prin intermediul divinităţii. „Căci, de vreme ce o monadă creată n-ar putea avea o influenţă fizică asupra interiorului celeilalte, numai prin acest mijloc poate sta una sub *dependenţa* celeilalte".[3] Conform conceptului de armonie prestabilită, „legea ordinii care determină individualitatea substanţei particulare are o relaţie exactă cu ceea ce se petrece în fiecare altă substanţă şi în universul întreg".

Pe scurt, se poate rezuma: monadele sunt independente în mod absolut; ele nu pot intra pe orizontală în legătură una cu cealaltă. În felul acesta, independenţa monadelor face imposibilă introducerea în cadrul realului a unei ordini, oricât de mică ar fi aceasta.

În plan uman, nu se poate concepe o ordine socială care să fie în măsură să limiteze acţiunea individuală. Considerând omul ca pe o monadă, singura reală, nu se poate vorbi decât „din punct de vedere fenomenal (adică dintr-un punct de vedere iluzoriu, care, înşelat de aparenţe, nu reuşeşte să înţeleagă faptul că adevărul fiinţelor şi al lucrurilor rezidă în monade) putem să interpretăm în termeni de ordine juridică sau etică (de orânduire prin lege) instaurarea unei ordini între fiinţe. *Punctul de vedere al dreptului este punctul de vedere al fenomenului, iar nu punctul de vedere al realului*".[4]

Adevărul ordinii juridice, ca o consecinţă a monadologiei, nu poate fi găsit decât pe verticala întemeierii în Dumnezeu a tot ceea ce există, conform conceptului de armonie prestabilită, astfel că oamenii, ca monade, sunt suportul acestei ordini, care este în ele prin intermediul legilor care le programează. Ordinea instaurată prin lege nu este decât un moment al dezvoltării armoniei imanente realului. Ordinea juridică nu este instaurată de subiecţii umani, dar ei o pun în practică într-un mod inconştient.

„În acest sens, libertatea leibniziană[5], nu este, deci, deloc o autonomie, supunere la o lege pe care ne-o dăm singuri, ci este doar împlinirea, de către fiecare monadă, a legii constitutive a fiinţei sale, autodezvoltarea propriei determinităţi, iar nu autodeterminare; legea care organizează realul precede orice decizie, iar, în loc ca voinţa să fie cea care afirmă această lege, legea imanentă realului este cea care se actualizează prin apariţia unei monade şi a «voinţelor» acesteia".[6]

---

[1] Noul sistem privitor la natura şi comunicarea substanţelor, precum şi la uniunea care există între suflet şi corp, în *Leibniz*, Opere filosofice, I, Bucureşti, 1972, p. 333.

[2] *Leibniz*, Monadologia, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 65.

[3] Ibidem, p. 68.

[4] *A. Renaut*, op. cit., p. 134.

[5] A se vedea, în acest sens, *Leibniz*, Eseuri de teodicee, Ed. Polirom, Iaşi, 1997.

[6] Ibidem.

Am insistat mult pe conceptul de monadă la Leibniz, pentru că el duce la cel de independenţă, concept care are o mare rezonanţă în teoriile juridice care se întind până în zilele noastre. Problema relaţiei dintre independenţă şi supunere la o ordine dată este una dintre problemele fundamentale ale teoriei politice şi juridice, încă nesoluţionată în mod corespunzător.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul III
Doctrinele contractului social

Secțiunea 1. Thomas Hobbes

§1. Viața și opera

Thomas Hobbes (1588-1679) a fost contemporanul mai tânăr, secretarul și, din anumite puncte de vedere, continuatorul filosofiei lui Bacon. A fost fiul unui preot de țară și a urmat cursurile Universității din Oxford. Aici a cunoscut conceptele filosofiei scolastice, pe care le va respinge mai târziu, având repulsie față de speculațiile ei sterile. După ce va termina cursurile, el va face o călătorie în Franța și Italia, unde va intra în contact cu învățați reputați din aceste țări și va cunoaște noile orientări ce își făceau loc în știință și filosofie. Cu acest prilej el a putut studia filosofia lui Gassendi și a lui Descartes în Franța și cea a lui Galilei în Italia. Sub influența lui Descartes el își formează convingerea că geometria este idealul cunoașterii științifice.

Hobbes a trăit în perioada marilor transformări care au pregătit revoluția burgheză din 1648 și, datorită acestui fapt, problemele politice au fost pentru el de mare actualitate și chiar urgență. În această perioadă el va elabora lucrarea *Elemente de drept natural și civil* (1640), tipărită însă mult mai târziu. În această lucrare Hobbes ia apărarea regelui împotriva parlamentului. Fiind refugiat în Franța, scrie lucrarea *Despre cetățean*, în care încearcă să scoată în evidență binefacerile păcii civile și își materializează atitudinea critică față de gândirea lui Descartes, elaborând așa-zisele *Obiecții*.

În lucrarea sa cea mai importantă, *Leviathan*, se îndepărtează până la un punct de concepția sa pro-monarhică și își manifestă dorința unei împăcări cu idealurile revoluției burgheze, având în același timp o atitudine critică față de cler.

După publicarea acestei lucrări, aristocrația și clerul, emigrați în Franța, îi devin ostili, motiv pentru care el va reveni în Anglia. Regimul politic în care domina burghezia îi acordă încredere și respect, ceea ce-i permite să desfășoare o susținută activitate universitară și să publice lucrările *Despre corp* și *Despre om*.

Odată cu revenirea Stuarților la putere, lui Hobbes i s-a adus acuzația că a servit republica și a fost persecutat de cler și de nobilime. Operele sale au fost declarate periculoase iar *Leviathan* a fost arsă de către Universitatea Oxford la scurt timp după moartea autorului, survenită în anul 1679.

„Hobbes este un gânditor penetrant și energic. Eseurile sale, care fac din cunoașterea științifică baza întregii noastre științe a existenței, sunt cele mai studiate dintre toate eseurile analoage ale timpurilor moderne. Sistemul edificat de el este sistemul materialist cel mai profund al acestei perioade."[1]

---

[1] *H. Höffding*, Histoire de la philosophie moderne, Paris, 1924, p. 276.

§2. Principiile ştiinţei

Conform concepţiei lui Hobbes, ştiinţa este în opoziţie atât cu percepţia sensibilă şi memoria, cât şi cu teologia. Cunoaşterea ştiinţifică nu ţine, ca senzaţia şi memoria, de fenomenele izolate. Ea se ridică la cauzele lor. Ca urmare, cunoaşterea ştiinţifică se ridică la cunoaşterea principiilor şi astfel la cunoaşterea originii fenomenului. Datorită acestui fapt ea se desparte şi de teologie, care studiază ceea ce este etern, fără început. „Ştiinţa începe prin definirea ideilor fundamentale (...). Ideile fundamentale nu pot fi, la rândul lor, obiect de demonstraţie, ci numai de definiţie. Aceste principii sunt cunoscute în sine, cunoaştere fără de care ele nu vor fi principii. Fiind fixate printr-o denominaţie arbitrară, ele sunt create de noi înşine."[1] Principiile stau sub semnul unui arbitrar absolut. Totuşi, afirmând că principiile sunt cunoscute în sine, Hobbes admite un fel de intuiţie numită reflecţie. În acest sens, noi ajungem la principii prin analiza datului sensibil. „Atunci, alegerea principiilor nu este absolut arbitrară, ci urmare a unui raţionament care va da principiile sau definiţiile. Dacă fenomenele sunt principiile cunoaşterii în general, senzaţia este principiul cunoaşterii acestor principii; toată ştiinţa derivă din senzaţie şi noi nu putem descoperi cauzele proprii decât pornind de la ele."[2]

Conform acestor susţineri, Hobbes poate fi încadrat în categoria gânditorilor materialişti. Metoda folosită de el este o metodă deductivă. Însă „materialismul său dispare peste tot acolo unde el întrerupe procedeul său strict deductiv, pretinzând că totul derivă dintr-un singur principiu: schimbarea ca mişcare."[3] El face distincţia între mişcarea în ea însăşi şi apariţia sa, afirmând că ceea ce există în mod real este numai mişcarea. Plăcerea, de exemplu, nu este decât o oarecare mişcare în inimă.

În ceea ce priveşte aparenţa, aceasta ridică o mare problemă, pentru că mişcarea nu produce numai mişcare. Ea produce în acelaşi timp şi aparenţa, acea apariţie pe care noi o numim conştiinţă. Concepând mişcarea ca pe un principiu al principiilor, Hobbes îşi limitează propriile idei materialiste.

Lectura predominantă făcută filosofiei lui Hobbes este materialistă, această filosofie fiind percepută în general ca filosofia unui necredincios care, deşi a recunoscut formal o cauză primă, nu se preocupă de ea decât pentru a construi un paravan care să-i disimuleze tendinţele agnostice, dacă nu chiar ateiste.[4] Totuşi unii sunt de părere că şi convingerile religioase joacă un rol esenţial în logica argumentării hobbesiene, căci pentru el Dumnezeu există, chiar dacă nu este privit nici ca Dumnezeul teologiei, nici ca Dumnezeul filozofilor, ci ca legiuitor, căci pentru Hobbes „legea în general nu este un sfat, ci un comandament, iar pentru ca un comandament să fie dat trebuie ca cineva să comande, să aibă putere să facă legea, iar în cazul legii naturale acesta nu poate fi decât Dumnezeu. Pentru Hobbes acest Dumnezeu nu este cauză primă în sens teologic sau filosofic, ci „prima putere din

[1] Ibidem, p. 277.

[2] *T. Hobbes*, De corpore, cap. 25, 1.

[3] *H. Höffding*, op. cit., p 232.

[4] *G.A.J. Rogers*, La religion et la loi naturelle selon Hobbes; Les lois de la nature et la loi morale, în Politique, droit et theologie chez Bodin, Grotius et Hobbes, Editions Kimé, Paris, 1997, p. 265.

toate puterile"[1], eternă, incomprehensibilă şi omnipotentă[2], dar corporală, căci Hobbes nu vede nicio dificultate în a concepe o „materie gânditoare", pentru el Dumnezeu fiind substanţă, iar substanţa şi corpul „sunt acelaşi lucru"[3].

Credinţa în Dumnezeu nu este negată de Hobbes, dar motivele acesteia nu sunt cele ale teologiei, ci cele pe care Hobbes le pune la baza întregului său sistem, adică speranţa de a obţine anumite avantaje şi de a evita anumite daune. Credinţa vine din frică şi din interes. Cauzele ei nu sunt deloc flatante. Este vorba despre o echivalenţă de principiu între religie şi superstiţie, diferenţa fiind dată doar de autorizarea primei de către legiuitor.

Hobbes respinge din câmpul cercetării atât teologia, cât şi filosofia primă, în sensul de metafizică, căci această filosofie primă nu se ocupă de cauzele prime, ci de nume: „există o anumită *philosophia prima*, care constă în primul rând într-o delimitare corectă a semnificaţiei apelativelor sau numelor, care sunt dintre toate cele mai universale" şi care sunt necesare „când vrem să explicăm cum se concepe generarea corpurilor".[4] Astfel, această filosofie este primă doar metodologic, în ceea ce priveşte cunoaşterea ca atare Hobbes considerând că toate ideile pe care noi ni le putem forma sunt finite şi limitate, astfel că o ştiinţă a infinitului este imposibilă. Conceptul de infinit nu poate fi folosit decât în sens negativ. Aceste limite aparţin însă spiritului nostru şi nu lucrurilor ca atare. Infinitul şi Dumnezeu însuşi sunt astfel izgoniţi din filosofie şi teologie, care „nu constituie nici ea o ante-filosofie". „Discursul asupra lui Dumnezeu, care este etern, negenerabil şi incomprehensibil, nu va avea valoarea unei filosofii prime, căci aceasta trebuie să definească numele semnificând conceptele simple necesare cunoaşterii. Dumnezeu, exclus din filosofie, nu-şi găseşte refugiul nici în filosofia primă, care nu este ştiinţa unei fiinţe prime, sau a unei fiinţe supreme, ci ştiinţa numelor prime sau numelor supreme."[5]

§3. Concepţia despre stat şi drept

Ideile politice şi sociale ale lui Hobbes stau sub aceleaşi principii ca şi ideile sale despre existenţă în general. De aceea el consideră politica şi dreptul ca pe o ştiinţă. Viaţa etică şi socială este fondată pe spiritul de conservare al fiinţei umane. „În etică şi în politică noi avem de-a face cu propria noastră viaţă; estimările sale şi ordonanţele sale depind de voinţa noastră. Iată pentru ce etica şi politica pot, după Hobbes, ştiinţe constructive ca şi geometria sau mecanica. Toate legile morale şi politice presupun ca efect un contract voluntar între oameni care are ca scop să producă (instituie) o viaţă socială posibilă în condiţii sigure"[6]. În funcţie de acest contract, se pot deduce diferitele reguli morale şi politice.

---

[1] EL, I, XI, 2, p. 53-54.
[2] Ibidem.
[3] *T. Hobbes*, Leviathan, XXXIV, 2, trad. p. 419.
[4] Citat din *M. Pécharman*, Philosophie première et théologie selon Hobbes, în Politique (...), op. cit., p. 217.
[5] Ibidem, p. 218.
[6] *H. Hoffding*, op. cit., p. 393.

Regulile unui astfel de contract sunt bazate pe *utilitate* şi pe conservarea fiinţei umane. Dreapta raţiune este suficientă pentru a găsi legea justă, echitabilă, fără a recurge la un instinct universal sau la un consimţământ general. La Hobbes, raţiunea utilitară este suficientă pentru a da un fundament dreptului şi nu raţiunea redusă la elementele sale de universalitate ca la teoreticienii dreptului natural. Împotriva celor care, după Aristotel, susţin că omul este în sine o fiinţă socială şi că datorită acestei înclinaţii umane au apărut societăţile şi organizările sociale, Hobbes afirmă că omul nu este sociabil de la natură: *homo ad societatem non natura, sed disciplina aptus factus est;* omul este în mod natural egoist, caută numai binele său propriu, este insensibil faţă de acel al altora. Dacă omul ar fi privit ca guvernat numai de natura sa, ar trebui să se recunoască drept inevitabil un război permanent între fiecare individ şi semenii săi, pentru că fiecare caută să aibă un folos în dauna celorlalţi (*homo homini lupus).* Condiţia omului, aşa cum era ea în starea de natură înainte de a intra în viaţa socială, este un *bellum omnium contra omnes*[1].

Ceea ce face posibilă relaţia interumană şi instituirea societăţii este o predispoziţie pur umană, care îl face pe om să se diferenţieze de lumea animală, şi anume dorinţa. Acesta însă nu rămâne la simpla dorinţă, ci o susţine prin intermediul limbajului. Aceste două aptitudini, dorinţa şi limbajul, stau la baza relaţiilor interumane şi fac posibilă instituirea societăţii civile. Ceea ce caracterizează fiinţa umană în starea sa presocială este o dublă îngrijorare: pe de o parte îngrijorarea că natura nu-i asigură tot ceea ce este necesar pentru a-şi conserva propria existenţă, iar pe de altă parte îngrijorarea faţă de intenţia pe care o poate avea cealaltă persoană. Existenţa celuilalt introduce un factor de incertitudine care dublează îngrijorarea pe care o are omul în starea sa solitară. Apariţia celuilalt transformă îngrijorarea în frică. „Relaţiile interumane vor fi astfel minate din interior de neîncredere, rivalitate şi căutarea mutuală a superiorităţii. Ceea ce Hobbes numeşte starea de război nu este nimic altceva decât această condiţie unde oamenii, împărţiţi în interior între frica de moarte şi căutarea gloriei, cad inevitabil în relaţii de animozitate. Dar aceasta este şi starea care trezeşte în fiecare conştiinţa necesităţii instituirii unei puteri politice care, ţinându-i pe toţi la respect, va putea să stabilească principiile unei păci şi a unei concordii civile"[2].

În *Leviathan* Hobbes susţine ideea că statul este întemeiat printr-un act voluntar, prin care fiecare om se angajează faţă de fiecare altul de a investi un terţ (viitorul suveran) cu dreptul de a-l guverna. „O convenţie a fiecăruia cu fiecare s-a făcut ca şi cum fiecare i-ar spune fiecăruia: autorizez acest om sau această adunare şi-i abandonez dreptul meu de a mă guverna eu însumi, cu condiţia ca şi tu să-i abandonezi dreptul tău şi ca tu să-i autorizezi toate acţiunile sale în aceeaşi manieră. Odată făcută aceasta, multitudinea astfel unită într-o singură persoană este numită Republică, în latină Civitus" [3].

Ceea ce apare ca noutate în *Leviathan* este *conceptul de autorizaţie.* Ce aduce nou acest concept? Conform lui putem observa ce raporturi se realizează între supuşi şi suveran şi care sunt raporturile supuşilor între ei. Din acest concept se poate

[1] A se vedea *G. Del Vecchio*, Lecţii de filosofie juridică, p. 85.
[2] *I.Ch. Zorka*, Gradus philosofiques, Flammarion, 1994, p. 311.
[3] *T. Hobbes*, Leviathan, XVII, p. 177.

desprinde, pe de altă parte, care este statutul puterii suverane (aceea a statului). În ceea ce priveşte relaţia dintre supuşi şi suveran, se poate remarca faptul că în această relaţie supuşii au un rol activ, nu sunt supuşi în mod pasiv unei puteri politice omnipotente.

Prin conceptul de autorizare, supuşii sunt autorii unei voinţe politice al cărei actor este suveranul. Cu alte cuvinte, suveranul este autorizat şi el nu acţionează decât în numele supuşilor, iar supuşii, la rândul lor, acţionează prin suveran. Voinţa suverană prin contractul de autorizaţie, nu este străină de voinţele supuşilor, ci din contră, ea este expresia voinţei acestora. Este o soluţie importantă a relaţiei dintre voinţele particulare şi voinţa suverană, în sensul că voinţa fiinţei politice este şi voinţa tuturor indivizilor. În concepţia lui Hobbes, există două contracte: cel prin care indivizii se asociază între ei şi cel prin care ei cedează toate drepturile suveranului. Este ceea ce se numeşte teoria dublului contract la Hobbes.

Cu privire la teoria legii, în particular a legii civile sau pozitive, Hobbes, în *Leviathan,* va furniza următoarea formulă: *„Authoritas, non veritas, facit legem"*, adică autoritatea, nu adevărul, este cea care face legea. Legea este expresia voinţei celui care dispune de dreptul de a comanda; ea nu este validată nici de particulari, nici de jurişti, ci unicul legislator este suveranul, singura sursă a legislaţiei politice. Prin susţinerea acestui punct de vedere, Hobbes aduce în discuţie faptul dacă cutuma sau dreptul comun (*Common Law*) sunt singurele surse ale dreptului.

Având ca bază contractul, statul apare, în concepţia filosofului, ca fiind ideea apărării fericirii omului. Prin intermediul statului se exprimă în cel mai înalt grad necesitatea păcii sociale. Statul este antipodul stării naturale pentru că prin el se aduce liniştea fiinţei umane. Pentru a întemeia statul, Hobbes va susţine o filosofie a puterii. Contractul, despre care am vorbit, nu limitează statul în exerciţiul puterii suverane, ci o justifică pe aceasta.

Statul devine astfel o persoană transcendentă, distinctă de persoanele care o compun. Însăşi denumirea lucrării sale *Leviathan* (monstru format din indivizi lipiţi pe carapacea sa şi care ţine în mâinile sale crosa şi sabia) vine să pună în evidenţă puterea suverană a statului care transcede voinţa particularilor care îl compun. Suveranitatea sa este absolută, indivizibilă şi inviolabilă. Titularul acestei puteri este injustiţiabil, în sensul că fiecare se supune voinţei celui care posedă puterea suverană în stat, dar el nu poate să folosească contra lui propria sa forţă. Titularul suveranităţii nu este supus exigenţelor legii. Hobbes va susţine că monarhia absolută este regimul care poate să asigure în cel mai înalt grad pacea socială.

„În ceea ce priveşte puterea economică şi raporturile sale cu puterea de stat, Hobbes elaborează primele principii ale unei teorii liberale şi mercantiliste a statului, care se insinuează într-o Anglie (secolul al XVII-lea) care cunoaşte un avans sigur din punct de vedere economic şi politic faţă de Franţa. Burghezia a obţinut deja o reprezentare şi o preeminenţă sigură în Camera comunelor, în Anglia sistemul feudal lăsând să se dezvolte o economie mai liberă" [1].

[1] *A. Brimo*, Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat, Pedone, Paris, 1978, p. 114.

În lucrarea *Conceptele libertăţii, o istorie a ideilor ştiinţifice, politice, sociale, religioase, filosofice, artistice* al cărei coordonator este Jean Michel Besnier, se arată că înainte de Revoluţia franceză, de la Hobbes la Rousseau, teoriile politice au fost întemeiate pe două noţiuni: cea de stare de natură şi cea de contract. „Întrebarea care s-a ridicat este aceea a autorităţii politice legitime. De cine trebuie să ascultăm?"[1].

Indivizii absolut liberi în starea de natură, fără să se supună niciunei puteri politice, consimt să curme această stare şi să se supună pentru a înlătura starea permanentă de război. Noua configuraţie a politicului se caracterizează prin artificialism, individualism şi sistem reprezentativ. „În fapt, ordinea politică este construită, este un efect al măiestriei, este dorită de oameni. De altfel, indivizii, originar liberi şi egali, sunt cei care stabilesc contractul şi ei sunt elementele juridice ale organismului social. În sfârşit, puterea este reprezentativă atâta vreme cât conducătorii, al căror mod de desemnare poate varia, exercită autoritatea care derivă din consimţământul contractanţilor" [2].

§4. Elemente ale unei critici a filosofiei lui Hobbes

Ca toţi cei din epoca sa, Hobbes, punând accentul pe ceea ce *doresc* indivizii să fie societatea, evadează din ceea ce *este* în ceea ce *trebuie* să fie. Această distincţie în gândire se va prelungi în toate filosofiile vizionare, printre care amintim filosofia hegeliană şi marxistă. Astfel de filosofii au în vedere mai mult viitorul decât prezentul. Acesta din urmă nu mai este decât un pretext pentru a defini ceea ce *trebuie să fie*. O contribuţie importantă în acest sens o are şi filosofia kantiană, care face din acel *trebuie* un concept fundamental. Se ştie însă că, până la urmă, vizionarismul social a fost un eşec. Dezvoltarea societăţii umane pe termen lung este imprevizibilă. Ideea de progres, care domină încă şi în societatea noastră, este rezultatul acelor concepţii care dau societăţii caracterul unei construcţii artificiale pusă la cale de tehnicieni şi politicieni. Rezultatele pe termen lung sunt însă incalculabile şi imprevizibile.

Punerea accentului pe mişcare, ca principiu universal, va aduce în filosofia politică a lui Hobbes ideea mişcării istorice, ceea ce o va înscrie în rândul filosofiilor istoriciste, chiar dacă nu în mod explicit. Criticând istorismul, K.R. Popper se întreabă: „stă oare în puterea vreunei ştiinţe sociale să facă profeţii istorice atât de ample? Ne putem oare aştepta să obţinem mai mult decât o iresponsabilă prorocire de ghicitor dacă întrebăm pe cineva ce-i va aduce omenirii viitorul?"[3].

În opinia altor autori, teoria lui Hobbes duce la totalitarism, el fiind precursorul statului totalitar modern. El a făcut din stat o forţă monstruoasă care absoarbe în totalitate individul uman, capabilă să-l supună chiar prin forţă. Noi trebuie să lăsăm la o parte tot ceea ce ne caracterizează ca oameni pentru a face loc unei forţe care să ne protejeze. Şi pentru ce? „Pentru că fără această abdicare – afirmă Georges Lyon – Şeful statului nu va mai avea toate facilităţile de a-şi îndeplini misiunea sa, protejându-ne contra agresorilor, fie din interior, fie din exterior şi, în sfârşit, nu va putea

[1] *J.M. Besnier* (coord.), op. cit., Ed. Lider, Bucureşti, 1996, p. 144.
[2] Ibidem, p. 145.
[3] *K.R. Popper*, Societatea deschisă şi duşmanii ei, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 15.

răspunde de existența și fericirea noastră. Ce este de zis decât că pentru a pune viețile noastre în siguranță, trebuie să renunțăm întâi de toate la raționea noastră de a trăi?"[1]. Același autor concluzionează că gândirea lui Hobbes „rămâne, pentru noi, ceva abstract, care printr-o derivație, asupra căreia planează întunecimea tenebrelor, este emanația unui alt abstract mai insesizabil: eterna și infinita mișcare. Filosofia lui Hobbes ne aruncă într-un deșert unde nu se găsește loc nici pentru iubire, nici pentru acțiune. Lumea pe care ea o reconstituie este populată de lucruri; sufletul este însă singuratic"[2].

M. Touchard în lucrarea sa *Istoria ideilor politice* recunoaște că ideile lui Hobbes au dus la absolutism, dar „absolutismul său este un egoism luminat; totalitarismul său are ca scop să asigure individului deplina sa dezvoltare. Dacă el preferă soluția monarhică, spre deosebire de Grotius, este pentru că apreciază mai puțin burghezia"[3].

Teoria lui Hobbes duce într-adevăr la absolutism, cauzele sunt însă profunde, ținând de principiile filosofiei sale generale schițate de noi mai devreme. Primul dintre acestea este cel potrivit căruia există o stare de natură; nu importă însă ce înseamnă aceasta, ci doar faptul că ea este. Dacă starea de natură, anterioară stării sociale presupune un alt aspect calitativ al individului, iar individul produce voluntar societatea, atunci există principiul stării sociale încă din starea de natură. „Această manieră de a explica fondarea societăților implică o contradicție. Dacă calculul intereselor lor i-a putut conduce pe oameni să facă să se succeadă stării de război starea de pace, starea de natură, din acest calcul însuși, este făcută imposibilă; căci, într-adevăr, cum starea de război a putut fi stare de natură, dacă este în natura omului de a percepe starea de război ca pe cea mai detestabilă dintre toate stările în raport cu interesul fiecăruia?"[4]

Această imposibilitate logică a stării de natură, atâta vreme cât crearea societății este percepută ca un act voluntar, i-a îndemnat pe mulți, începând cu antichitatea[5], să gândească omul ca pe o ființă din natură socială și să creadă că statul este anterior indivizilor, așa cum întregul este anterior părții. Acest lucru îl face pe Hobbes să cadă într-o aporie: fie omul este prin natură social, or egoismul postulat de el implică în mod necesar o stare presocială, fie societatea nu poate apărea printr-un act voluntar, or pentru el contractul stă la baza acesteia.

Potrivit lui Hobbes, starea de natură este o stare conflictuală permanentă între indivizi, un război al fiecăruia împotriva tuturor. Această stare rezultă din natura egoistă a indivizilor, care înțeleg că cel mai mare bine este bunăstarea lor; „orice act, orice mijloc de a atinge acest scop este deci bun, convenabil, permis, prin simplul fapt că el conduce aici; permisiunea de a face orice pentru a ajunge la bunăstarea proprie, este deci, după Hobbes, dreptul imprescriptibil al oricărui individ, dreptul natural în plenitudinea sa."[6] Or acesta nu mai este drept, căci nu are nimic din caracterul obligatoriu specific lui, nici măcar nimic din caracterul moralei. Starea presocială

---

[1] *G. Lyon*, La philosophie de Hobbes, Ed. Felix Alcan, Paris, 1893, p. 214.
[2] Ibidem, p. 220.
[3] *M. Touchard*, Histoire des idées politiques, p. 330.
[4] *Th. Jouffroy*, Cours de droit naturelle, 1834-1835, Fayard, Paris, 1998, p. 229.
[5] A se vedea *Aristotel*, op. cit.
[6] *Th. Jouffroy*, op. cit., p. 280.

este la Hobbes, în mod necesar, o stare pre-juridică, o adunătură de indivizi şi nu o structură de relaţii. Hobbes este condus aici, în mod necesar, de ignorarea, dacă nu de negarea lui Dumnezeu. El afirmă expres de altfel că „în starea de natură legile naturale, care constau în echitate, justiţie, gratitudine şi celelalte virtuţi morale care depind de acestea, nu sunt propriu-zis legi, ci calităţi care predispun omul la pace şi obedienţă. Doar odată ce o Republică este instituită (şi nu înainte) ele sunt în mod efectiv legi"[1]. Fundamentul moral al dreptului este astfel distrus, căci negarea filosofiei prime şi a teologiei, care ar putea juca acest rol, lasă dreptul să se întemeieze, ca şi societatea, pe un simplu act de voinţă, lipsit de fundament extra sau meta-juridic. Legea este doar un act de voinţă al suveranului, faţă de care trebuie să te supui orbeşte. De aceea Hobbes va spune că „cel căruia Dumnezeu nu i-a revelat în mod supranatural care sunt legile, nici că cei care le fac cunoscute sunt trimişi de el, nu este obligat să li se supună prin nici o autoritate, dacă nu este autoritatea celui ale cărui ordine au deja forţă de lege. Cu alte cuvinte: prin nicio altă autoritate decât cea a Republicii, care rezidă în suveran, singurul dotat cu putere legislativă".[2] Cu alte cuvinte, nici pe Dumnezeu nu mai poţi să-l invoci pentru a nu asculta de un drept căruia îi este indiferentă orice morală.

Societatea nu este pentru Hobbes decât o reprimare a stării de natură, adică a stării de război, prin instituirea unei forţe suficient de mari ca să reprime egoismul natural al individului. Nu importă în fond cum este instituită această forţă; singurul lucru important este ca ea să existe pentru a asigura pacea, pacea cu orice preţ. De aceea, chiar dacă Hobbes pune contractul la baza societăţii, acest mod de constituire nu este singurul legitim. „Este suficient ca un om, prin forţă sau prin şansă, să reuşească să-şi impună autoritatea asupra unei adunări de oameni şi să ştie să şi-o menţină pentru ca o societate să fie constituită".[3] Concluzia este logică în sistemul gândirii lui Hobbes, căci, ceea ce importă, este doar ca starea de război să fie suprimată, orice consideraţie calitativă asupra ordinii juridice fiind exclusă: simpla instituţionalizare a constrângerii este suficientă; eficienţa contează aici, nu legitimitatea; de aceea monarhia absolută va fi pentru Hobbes societatea ideală. Orice ar spune suveranul, supuşii au datoria să se supună şi nu au niciun drept să reziste. Contractualism deci, dar nu tocmai. Spre deosebire de Rousseau, Hobbes se dovedeşte prea neîncrezător în natura umană pentru ca societatea să fie o creaţie a voinţelor libere. Dacă la Rousseau oamenii cedează doar o parte din libertatea lor naturală, la Hobbes aceştia cedează totul, ei nu mai au niciun drept în afara celor concedate de ordinea juridică prin comandamentele suveranului. „Puterea, indiferent care i-ar fi forma sau originea, are dreptul nelimitat de a face orice".[4] „Orice limită (impusă puterii) este contrară finalităţii sale şi a societăţii".[5]

Refuzând orice filosofie primă şi teologia ca posibil substitut al acesteia, Hobbes nu vede decât aparenţa. Egoismul său nu este adevăratul egoism. El este trunchiat. Hobbes vede doar aparenţa acţiunii, mai întotdeauna cu aspect exterior egoist, nu şi

---

[1] *T. Hobbes*, Leviathan, XXVI, 8.
[2] Ibidem, XXIII, 23.
[3] *Th. Jouffroy*, op. cit., p. 283.
[4] Ibidem, p. 285.
[5] Ibidem.

resortul intim al acesteia, care depăşeşte această determinare aparentă de multe ori. Un cercetător vrea în aparenţă gloria, titlurile, recunoaşterea, părând a le căuta în mod egoist doar pe acestea; totuşi, resortul ce-i determină acţiunea, este altul: adevărul, iar această sete de cunoaştere depăşeşte egoismul lui Hobbes, deşi nu depăşeşte cu totul egoismul în genere; este vorba de posedarea cunoştinţelor cum posezi nişte bunuri. Lipsindu-i orice ţel mai înalt decât satisfacerea egoismului individual şi întronarea ordinii absolute ca pace, filosofia lui Hobbes nu are cum să creadă în perfectibilitatea individului; doar ordinea care constrânge îl poate sili pe acesta să fie, nu bun, ci disciplinat, trăsătura supremă a acestui individ trebuind să fie obedienţa, nu raţiunea liberă.

Secţiunea a 2-a. John Locke

§1. Viaţa şi opera

Locke s-a născut în Anglia, în comitatul Sommerset, la 1632 şi a murit la 1704 la Oates, comitatul Essex. A aparţinut unei familii de burghezi puritani, fiind fiu de avocat. A urmat cursurile Colegiului din Westminster şi apoi cele ale Universităţii Oxford, unde a studiat chimia, fizica, politica şi medicina. Din această perioadă datează primele sale scrieri: *Anatomica* (1668) şi *De arte medica* (1669). A avut preocupări academice predând la Colegiul *Christ Churchi* din Oxford şi a avut şi unele însărcinări de natură diplomatică şi politică.

Locke a fost ocolit de frământările politice care au avut loc în Anglia în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, care au dus la războiul civil care s-a terminat la 1649 şi care a provocat zdrobirea regalităţii şi luarea puterii de către Cromwell care a instaurat un regim dictatorial menit să învingă rezistenţa marii nobilimi. Acest regim se va prăbuşi după moartea lui Cromwell şi se va reinstaura monarhia prin familia Stuarţilor. Pentru că Locke a fost de partea burgheziei şi a luat atitudine împotriva absolutismului, a fost nevoit să ia calea exilului stabilindu-se, la 1675, la Montpellier, în sudul Franţei. După o scurtă reîntoarcere în Anglia, este nevoit să plece din nou, de data aceasta în Olanda. În urma pierderii puterii de către familia Stuarţilor, se instaurează monarhia liberală a lui Wilhelm de Orania. Sub această monarhie, lui Locke i s-au încredinţat sarcini de răspundere, cum ar fi cele de comisar al comerţului şi coloniilor. În această perioadă îi apar importante scrieri politice, anume *Scrisoare despre Toleranţă* (1689) şi *Tratate despre guvernul civil* (1690).

Datorită sănătăţii sale tot mai precare, Locke renunţă la demnităţile politice şi la activităţile publice, astfel că, la 1690 îi apare lucrarea sa cea mai importantă *Eseu asupra intelectului omenesc*, fiind socotită drept opera sa fundamentală. În anul 1695, Locke mai publică *Despre caracterul raţional al creştinismului.*

În scrierile sale, John Locke a oglindit aspiraţiile sociale şi politice ale burgheziei engleze din timpul său. Tratatele sale asupra cârmuirii sunt considerate drept texte de bază ale doctrinei moderne democratice (ale constituţionalismului, parlamentarismului, supremaţiei dreptului etc.) şi ale prefigurării principale a liberalismului modern. „S-ar putea spune că semnificaţia capitală a operei lui John Locke pentru

gândirea şi voinţa politică modernă este legată de idealul *eliminării arbitrarului* şi al instituirii civilizaţiei *bazate pe reguli*.

§2. Concepţia filosofică generală

John Locke este socotit întemeietorul empirismului englez. Ideile sale vor fi continuate şi aprofundate de către Berkeley şi Hume. Empirismul ia naştere în Anglia ca o reacţie la conceptele de substanţă şi de cauzalitate susţinute de reprezentanţii filosofiei moderne, Galilei, Bocon şi Descartes.

Ceea ce este caracteristic filosofiei moderne este acea orientare spre întemeierea cunoaşterii pe experienţă, o experienţă care are un sens obiectiv, semnificând acţiunea omului asupra naturii, adică asupra obiectului de cunoscut. Această orientare spre experienţă (continuare a eforturilor gânditorilor renascentişti) era îndreptată împotriva speculaţiilor sterile pe care le practicase Scolastica o perioadă îndelungată de timp. Renaşterii îi revine meritul de a fi impus natura ca obiect al demersului ştiinţific, însă nu o natură abstractă, ci o natură întemeiată în sine şi în relaţie nemijlocită cu omul. Atât Renaşterea, cât şi Filosofia modernă aduc ca noutate absolută legătura a doi factori, care împreună pot întemeia ştiinţa: raţiunea şi experienţa. Se manifestă, în această perioadă, îndoiala că simţurile singure ar putea să dea o cunoaştere adevărată asupra realităţii şi este suspectată speculaţia lipsită de conţinut. „Trăsătura comună gânditorilor marcanţi ai Renaşterii este aceea că ei consideră *simţul comun* ca o modalitate de cunoaştere necorespunzătoare unor exigenţe ştiinţifice, iar savanta deducţie din dogme, ca simplu joc filologic de cuvinte. Renaşterea va opune simţului şi speculaţiei sterile *demersul raţional* întemeiat pe observaţie şi experienţă. Este de semnalat că neîncrederea faţă de simţul comun nu i-a dus pe gânditorii Renaşterii la negarea rolului experienţei şi simţurilor în cunoaştere, ci numai la denunţarea arbitrariului subiectiv pe care acestea îl pot implica".[1]

Aceste idei sunt preluate de reprezentanţii filosofiei moderne. Problemele dezbaterii ştiinţifice şi filosofice se grupează, în special, în jurul conceptelor de *substanţă* şi *cauzalitate* care vor fi criticate de pe poziţiile empirismului întemeiat de Locke, o „critică întreprinsă în numele simţului comun, în opoziţie cu care se edificase gândirea renascentistă şi cea modernă".[2]

Descartes, ca şi ceilalţi gânditori ai filosofiei moderne, consideră că substanţa este substratul, esenţa adâncă a lucrurilor. Substanţa este cea care întemeiază lucrurile individuale, ea având, ca şi lucrurile, un caracter obiectiv. Tocmai acest caracter al substanţei va fi pus la îndoială de întemeietorii empirismului. Lui Locke noţiunea de substanţă i-a creat mari dificultăţi „negăsind o raţiune mai temeinică pentru justificarea ei, se mulţumise să afirme că este un «nu ştiu ce»". Se ştie iarăşi cum Berkeley, căutând să suprime contradicţiile pe care le credea subzistente în sistemul lui Locke, redusese *existenţa* la *percepere* şi negase categoric existenţa unei substanţe materiale, păstrând în schimb şi apărând cu energie existenţa unei substanţe spirituale. Hume

---

[1] *N. Trandafiroiu*, Substanţa şi cauzalitatea în interpretarea empirismului englez, Ed. All, Bucureşti, 1999, p. 11.

[2] Ibidem, p. 20.

face în această direcţie şi ultimul pas ce mai era de făcut: el neagă şi existenţa unei substanţe spirituale, aşa încât ideea de substanţă ajunge, cu Hume, la o completă dizoluţie. Substanţa este după Hume o ficţiune".[1] Sub acest aspect, empirismul se opune în mod categoric raţionalismului şi obiectivismului practicat de filosofia modernă.

În critica conceptului de substanţă, Locke pleacă de la studierea intelectului omenesc, abordarea acestui concept fiind de natură epistemologică şi nu ontologică. Astfel, el se va ridica împotriva concepţiei cu privire la ideile înnăscute, susţinând că toate ideile noastre au o origine empirică. „Prin aceasta, principiul feudal al primatului naşterii este infirmat şi este impus principiul rolului esenţial al *experienţei şi educaţiei* în formarea spirituală a omului".[2] Studiul făcut de Locke intelectului uman poate fi apreciat ca o remarcabilă cercetare ştiinţifică bazată pe datele obiective. „Este o părere înrădăcinată – arată el – la unii oameni că în intelect se află anumite principii înnăscute, anumite noţiuni primare, caractere, ca să spunem aşa, întipărite în mintea omului, pe care sufletul le primeşte chiar din prima clipă a existenţei sale şi le aduce cu el pe lume. Pentru a convinge pe cititorii lipsiţi de păreri preconcepute de falsitatea acestei presupuneri, ar fi destul dacă aş demonstra (...) că oamenii pot să dobândească prin simpla folosire a facultăţilor lor naturale toate cunoştinţele ce posedă fără ajutorul vreunei întipăriri înnăscute şi pot să ajungă la certitudine fără asemenea noţiuni sau principii originare".[3]

Pornind de aici, Locke poate afirma că unica sursă a cunoştinţelor noastre este experienţa. Conform acestei concepţii, la naştere mintea este oarecum ca şi o coală albă pe care nu stă scris nimic. „Cum ajunge ea să fie înzestrată? De unde are ea toate elementele raţiunii şi ale cunoaşterii? La aceasta eu răspund într-un cuvânt: din experienţă".[4] Cunoaşterea ne vine prin simţuri, *senzaţia* fiind primul izvor al cunoaşterii. La aceasta se adaugă însă *reflecţia*. Acestea două sunt singurele căi prin care pot fi obţinute idei. „Eu spun – afirmă Locke – că acestea două, adică lucrurile materiale ca obiecte ale senzaţiei şi procesele propriei noastre minţi în interior ca obiecte ale reflecţiei, sunt pentru mine singurele elemente originare în care îşi găsesc începuturile toate ideile noastre" şi la „nu avem în minte nimic care să nu fi venit pe una din aceste două căi".[5]

Pornind de la originea ideilor noastre, Locke va întemeia conceptul de *experienţă*. Ce înţelege el însă prin experienţă? Din lectura *Eseului* rezultă că înţelegerea sa cu privire la experienţă are o încărcătură preponderent subiectivă. Dacă senzaţiile au un caracter mai mult sau mai puţin subiectiv, reflecţia, în schimb, este preponderent subiectivă. Din această cauză se poate gândi că experienţa este transformată în ceva cu totul subiectiv. „Experienţa lui Locke este constituită numai din senzaţii şi idei ale reflecţiei. Lipseşte din ea tocmai ceea ce este realmente important în experienţa reală: latura obiectivităţii".[6]

---

[1] *N. Bagdasar*, Introducere la David Hume, Cercetare asupra intelectului omenesc, Societatea română de filosofie, p. 33.

[2] *N. Trandafiroiu*, op. cit., p. 27.

[3] *J. Locke*, Eseu asupra intelectului omenesc, vol. I, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 18.

[4] Ibidem, p. 81.

[5] Ibidem, p. 82-83.

[6] *N. Trandafiroiu*, op. cit., p. 32.

De aici derivă conceptul său despre substanţă, pentru că el afirmă că ideea de substanţă „nici nu o avem, nici nu o putem dobândi prin senzaţie sau reflecţie (...) noi nu posedăm defel o asemenea idee clară şi, în consecinţă, prin cuvântul «substanţă» noi desemnăm numai o presupunere nesigură despre ceva care nu ştim ce este, ceva pe care îl luăm drept *substratum*-ul sau suportul acelor idei pe care le cunoaştem".[1] El va considera că noţiunea de substanţă este o simplă invenţie verbală. După părerea sa, cunoaşterea noastră, aşa imperfectă cum este, este suficientă pentru a ne permite să răspundem cerinţelor vieţii de pe pământ. „Dumnezeu ne-a făurit organele aşa cum este cel mai bine pentru noi în actuala noastră stare".[2]

Noţiunea de substanţă de natură spirituală este, în concepţia lui Locke, tot atât de obscură ca şi cea de natură corporală, el susţinând în *Eseu* că „ideea noastră de substanţă este deopotrivă de obscură în amândouă cazurile sau nu este nimic, întrucât ea este numai un ipotetic nu-ştiu-ce".[3] Substanţa este astfel cauza necunoscută a stării calitative a lucrului sensibil, iar pe planul reflectării asupra acestuia, a senzaţiilor şi ideilor noastre.

În ceea ce priveşte relaţia cauzală, ea este strâns legată de noţiunea de substanţă. Locke constată că lucrurile sunt susceptibile de relaţie, dar înţelegerea sa se rezumă numai la relaţiile externe care există între lucruri. „Relaţia constă în examinarea unui lucru împreună cu altul care îi este exterior", iar „natura relaţiei constă în raportarea sau compararea a două lucruri unul cu altul".[4] În cadrul noţiunii de relaţie un loc important îl ocupă relaţia cauzală. El are o concepţie subiectivistă cu privire la această relaţie, afirmând că „noţiunile de cauză şi de efect îşi au izvorul în ideile primite pe calea senzaţiei sau a reflecţiei şi că această relaţie, oricât de cuprinzătoare ar fi, se termină până la urmă în aceste idei. Căci, pentru a avea ideile de cauză şi de efect, este de ajuns să considerăm că o oarecare idee simplă sau substanţă începe să existe datorită acţiunii alteia, fără a cunoaşte felul acelei acţiuni".[5]

Analizând filosofia lui Locke, Hegel va spune că „unicul lucru important este întrebarea lui Locke referitoare la originea acelor reprezentări. Astfel analiza experienţei este lucrul principal. Ştiinţele moderne au luat naştere de aici, ştiinţele naturii, matematica, şi la englezi şi ştiinţa politică".[6]

§3. Locke şi legitimitatea consensului

Opera social-politică a lui Locke a fost receptată ca fiind de natură hedonistă. „Societatea politică se caracterizează prin puterea acţiunii şi dreptul pozitiv de constrângere; acţiunea este valabilă dacă este rezonabilă, raţiunea fiind caracteristica omului şi a umanului".[7] Ca şi Hobbes, el rămâne fidel filosofiei engleze care leagă

---

[1] *J. Locke*, op. cit., p. 69.
[2] Ibidem, p. 284.
[3] Ibidem, p. 286.
[4] Ibidem, p. 302, 303.
[5] Ibidem, p. 307.
[6] *Hegel*, Prelegeri de istorie a filosofiei, vol. II, Ed. Academiei, Bucureşti, 1964, p. 493.
[7] *A. Brimo*, op. cit., p. 116.

ideea dreptului de aceea de utilitate individuală sau socială. Totuşi, în profunzime, dreptul, în sensul său autentic, este întemeiat pe ideea de libertate, iar primul dintre drepturi este libertatea ca atare.

Libertatea şi egalitatea fac parte din natura umană. Cu alte cuvinte, natura umană consistă în libertate. Relaţiile dintre oameni în starea de natură sunt relaţii de forţă, dar dreptul nu este un drept al relaţiilor de forţă, ci al relaţiilor dintre o fiinţă liberă cu o altă fiinţă liberă care se realizează în egalitate. Aceste relaţii se constituie în mod natural înaintea oricărei convenţii care să ducă la constituirea societăţii civile. Cu alte cuvinte, a existat o societate naturală înaintea oricărei societăţi civile. Într-un fel, Locke merge în continuarea ideii aristotelice, aceea a omului ca fiinţă socială. Dacă omul nu ar avea în sine chemarea spre asocierea cu ceilalţi oameni, ca dar natural, societatea civilă nu s-ar fi constituit. Ca urmare a acestui fapt, a existat un drept natural, anterior dreptului civil. „Oamenii nu au în mod natural dreptul la tot, cum susţine Hobbes. Ei au numai dreptul descoperirii şi dreptul de a-şi apăra libertatea lor."[1] Acest drept de a fi liber constituie fericirea omului şi el se concretizează în posibilitatea sa de a-şi aliena personalitatea sa în posesia de bunuri. Dreptul natural de a fi liber este legat de dreptul de proprietate. Ca reprezentant al burgheziei în dezvoltare, Locke dezvoltă o concepţie mercantilă care vede în dreptul de proprietate un drept absolut, iar în apărarea şi conservarea acestuia una din atribuţiile fundamentale ale noţiunii de drept. Este foarte important de reţinut că la el dreptul de proprietate se întemeiază pe muncă.

Şi, în acest punct, Locke se deosebeşte de Hobbes, care susţinea că problema centrală în societate este puterea; pentru Locke problema esenţială nu mai este guvernământul, ci instituirea unei civilizaţii bazate pe reguli; pe el îl interesează administraţia, legiferarea care să ducă la o bună organizare în care de prim ordin să fie preocuparea pentru limitarea oricărui *abuz*. Este necesar un guvernământ al proprietarilor, cărora trebuie să li se lase toată libertatea pentru a realiza prosperitatea lor şi a societăţii în care trăiesc. În *Scrisoare despre toleranţă* Locke se ridică împotriva autorităţii arbitrare, omnipotente a suveranului, considerând-o ca inacceptabilă. Totul trebuie să fie întemeiat pe reglementări fundamentate raţionale, liber-consimţite. Aceste reglementări trebuie întemeiate pe toleranţă, care să elimine excesele, indiferent din ce parte ar veni. „În chestiunea libertăţii de conştiinţă, care de câţiva ani a fost aşa de mult disputată printre noi, lucrul care a încurcat cel mai rău chestiunea, a înfierbântat disputa şi a mărit animozitatea a fost, gândesc eu, faptul că ambele părţi şi-au exagerat, cu acelaşi zel şi la fel de greşit, pretenţiile, una dintre părţi predicând absoluta putere, iar cealaltă cerând o libertate universală în chestiunile de conştiinţă, fără a stabili care sunt lucrurile cu îndreptăţire la libertate, şi fără a arăta care sunt graniţele impunerii şi ale supunerii".[2]

Necesitatea existenţei legilor este legată de însăşi existenţa societăţii, de supravieţuirea unei anumite comunităţi. „Dacă nu va fi dirijată de anumite legi, iar membrii săi nu vor accepta să respecte o anumită ordine, nicio societate – oricât de liberă ar fi sau oricât de lipsită de importanţă ar fi ocazia pentru care a fost constituită

[1] *A. Fouillée*, Histoire de la philosophie, Paris, 1919, p. 333.

[2] *J. Locke*, Eseu despre toleranţă, în traducerea lui *A.P. Iliescu* şi *E.M. Socaciu* în Fundamentele gândirii politicii moderne, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 65.

(...) – nu va putea să subziste sau să se menţină unită, ci se va destrăma şi sfărâma în bucăţi."[1]

Trecerea de la starea de natură la societatea civilă a fost posibilă pentru că starea de natură are unele caracteristici care o apropie de societatea civilă şi face posibilă această trecere. Astfel, statul natural este un stat raţional, natural şi pre-legal. Statul natural este raţional pentru că prin raţiune îşi reglează viaţa în limite suportabile, astfel că aici domină libertatea şi egalitatea. Este natural pentru că oamenii posedă câteva drepturi în conformitate cu raţiunea, ca lege naturală. Pe lângă libertate şi egalitate, dreptul la proprietate şi dreptul patern ocupă un loc de prim rang.

Statul natural este pre-legal pentru că aici domină justiţia privată. Acest drept al justiţiei private aduce validitatea sa dreptului fiecărui individ la apărarea sa şi la reciprocitatea necesară a comportamentelor.[2]

Şi aici există un drept natural punitiv, dar care se exercită spontan şi care ţine mai mult de morală, spre deosebire de dreptul civil care este pus în aplicare de către cei care guvernează. Statul natural este un stat al păcii sociale.

Cu toate acestea, omul a trecut la societatea civilă. De ce? Locke susţine că această trecere a avut loc în urma unui consens general prin care oamenii au dorit un maximum de securitate şi libertate. Trecerea de la statul natural la statul civil s-a făcut în baza unui contract. Principiul oricărei asocieri nu poate fi decât consimţământul comun. Obiectul contractului este garanţia drepturilor naturale, nu suprimarea lor în favoarea suveranului, aşa cum a gândit Hobbes. Singurul drept pe care asociaţii îl pun la dispoziţia societăţii civile este acela de a pedepsi şi de a face dreptate. „După el, această putere este esenţialmente judiciară. Teorie originală şi profundă, care se va regăsi în doctrinele cele mai moderne."[3] Această putere esenţialmente judiciară nu are alt rol decât să asigure maximum de libertate şi să asigure prosperitatea fiecăruia, „oamenii fiind liberi de la natură, egali şi independenţi, nimeni nu-i poate scoate din această stare şi să fie supuşi puterii politice a altuia fără propriul lor consimţământ prin care ei pot conveni cu alţi oameni de a se uni în societate pentru conservarea lor, pentru siguranţa lor mutuală, pentru liniştea vieţii lor, pentru a profita în linişte de ceea ce le aparţine în mod propriu şi pentru a fi mai bine la adăpost de insultele celor care vor să le facă rău".[4]

Puterea judiciară este la rândul ei subdivizată în putere *legislativă,* care are rolul de a determina faptele care încalcă regulile de convieţuire şi pedepsele corespunzătoare, putere *executivă,* care are menirea de a executa în concret legile emise de puterea legislativă şi putere *confederativă*, care exercită puterea statului în exterior în raport cu celelalte state.

Puterea politică nu poate fi absolută, ea trebuie să aibă limite. Oamenii au renunţat la starea lor naturală şi au constituit societatea civilă pentru a obţine un maximum de protecţie. Contractul care stă la baza acestei înţelegeri poate fi denunţat dacă cei care deţin puterea nu se achită de obligaţia asumată. Scopul oricărei puteri politice trebuie să fie conservarea vieţii, libertăţii, bunurilor, într-un singur cuvânt, proprie-

[1] Ibidem, p. 65.

[2] A se vedea, în acest sens, *A. Brimo*, op. cit., p. 117.

[3] *A. Fouillée*, op. cit., p. 338.

[4] *J. Locke*, Essai sur le guvernement civil, cap. I.

tăților de orice fel ar fi. Dacă acest scop nu este respectat, guvernul va intra în conflict cu societatea civilă și se va reveni la starea naturală pe care contractul tocmai vroia să o depășească. Ca în orice contract, dacă una din părți îl violează, nu mai poate să o lege pe cealaltă.

Prin instituirea puterii legislative și executive, poporul nu renunță la partea sa de suveranitate. Dacă aceste puteri vor confisca în favoarea lor drepturile poporului, acesta nu mai este ținut de contractul încheiat și va putea recurge chiar la forță pentru a înlocui pe cei care guvernează. Există și posibilitatea inversă, ca guvernanții să recurgă la mijloace de constrângere pentru ca cetățenii să respecte regulile stabilite pentru atingerea binelui comun.

Prin această concepție, Locke legitimează revoluția. Pentru a nu se ajunge aici, este necesar să se acorde o importanță majoră celui care poate să mențină un echilibru între părți. Acesta este judecătorul.

Pentru Locke, limita puterii politice este dată de însești drepturile naturale ale oamenilor pentru apărarea cărora ea a fost instituită.

§4. Individualismul politic la Locke

Liberalismul democratic își revendică principiile din concepția lui Locke cu privire la relația individului cu statul. Drepturile naturale sunt drepturi pur individuale. Statul s-a constituit în scopul apărării acestor drepturi individuale ca drepturi naturale. Pentru a pune în practică această idee, Locke concepe o organizare constituțională a statului menită să pună în practică apărarea drepturilor individuale și eliminarea oricărei forme de opresiune socială.

„Pentru Locke, societatea politică nu este decât produsul unei renunțări parțiale și provizorii a oamenilor la starea lor naturală în interesul unei justiții mai bine organizată și a unei puteri mai eficace. Puterea rămâne tot timpul limitată de drepturile naturale. Urmând expresia lui Laski, statul este pentru Locke, o societate cu răspundere limitată."[1]

Scopul statului nu poate fi altul decât acela al asigurării libertății, egalității și legalității. Pentru a-și justifica existența și a aduce pacea socială statul trebuie să fie just. Problema puterii este o problemă de morală.

Preocuparea pentru libertatea individuală îl pune pe Locke în situația de a gândi cum se poate împiedica evoluția puterii către arbitrariu. „Libertatea celor guvernați înseamnă a avea o regulă permanentă după care să trăiască, aceeași pentru toți membrii societății respective, regulă făcută de puterea legislativă instituită în acea societate; înseamnă libertatea de a-mi urma propria voință în toate lucrurile în care regula nu prescrie nimic, precum și a nu fi supus voinței schimbătoare, nesigure și arbitrare a altui om."[2]

Scopul întregii construcții teoretice în domeniul politicii este acela al limitării puterii care să favorizeze libertatea individuală. „Lui Locke îi repugnă recunoașterea

[1] *A. Brimo*, Les grands (...), op. cit., p. 118.

[2] Citat din *J. Locke*, The Second Treatise of Civil Government, dat de *F.A. Hayek* în Constituția libertății, Ed. Institutul European, 1998, p. 189.

oricărei puteri suverane."[1] Nicio putere în stat nu poate fi o putere absolut arbitrară. Pentru aceasta, puterile în stat trebuie să fie separate pentru că exercitarea puterilor în stat de către acelaşi organ al puterii poate duce la tentaţia de a abuza de aceasta, în felul acesta drepturile naturale ale omului putând fi încălcate. Aşa se face că „scopul său fundamental este ceea ce numim astăzi «îmblânzirea puterii»: scopul pentru care oamenii «aleg şi autorizează un legislativ, este crearea legilor şi stabilirea regulilor, ca pietre de hotar şi paveze ale bunurilor tuturor membrilor societăţii, pentru a limita puterea şi a modera dominaţia oricărui grup sau membru al societăţii".[2]

Singurul suveran în exercitarea voinţei sale este poporul, pentru că el este adevăratul păstrător al drepturilor naturale şi al interesului general.

Prin gândirea sa social-politică, Locke întemeiază liberalismul din care se va inspira liberalismul modern, care în numele conceptului de limitare a puterii va face distincţii importante între public şi privat, libertate individuală şi obligaţii publice, sfera de intervenţie a statului şi sfera de acţiune a individului, domeniile proprii ale instituţiilor etc.

§5. Câteva observaţii cu privire la filosofia lui Locke

Critica ce se poate aduce gândirii politice a lui Locke este o critică a liberalismului în general. Aceasta constă în faptul că ideile liberale nu se pot găsi în forma lor pură în cadrul societăţii. Încurajarea unui individualism exagerat poate duce la atomizarea societăţii şi împărţirea acesteia pe grupuri de presiune. Cu alte cuvinte, individualismul liberal nu poate fi susţinut fără unele riscuri majore cu privire la evoluţia societăţii.

Pe de altă parte, limitarea exagerată a intervenţiei statului în domeniul privat poate duce la o scădere a coeziunii sociale. Cu toate că este afirmat principiul neamestecului statului în domeniul privat, acest lucru, din punct de vedere practic, este aproape imposibil. Alegerile, spre exemplu, nu se pot face fără ajutorul mijloacelor de informare în masă. Care sunt urmările faptului că aceste mijloace se află numai în mâinile anumitor persoane? Sau, cum îşi mai găseşte liberalismul aplicarea dacă o anumită persoană este promovată într-o funcţie importantă în stat ţinând cont de apartenenţa sa la o clasă socială?

O prea mare libertate individuală în domeniul privat nu poate duce la inegalităţi sociale care până la urmă pun în pericol societatea şi individul însuşi? Într-o astfel de societate mai poate fi vorba despre un interes comun? Nu cumva societatea se va împărţi, dacă nu în clase, cel puţin în grupuri de interese, care o vor diviza şi vor transforma într-o simplă iluzie teoria coeziunii sociale bazate pe conceptul binelui comun?

Este de presupus că individualismul extrem duce la izolare şi la retragerea din viaţa publică. Nu aceasta este explicaţia absenteismului populaţiei de la alegerile organizate de organele de stat? Acest dezinteres pentru viaţa publică vine dintr-o filosofie adâncă a fiinţei umane care necesită studii dintre cele mai serioase. De ce pe măsură ce societatea contemporană progresează individul se închide tot mai mult în

[1] Ibidem, p. 189.
[2] Ibidem, p. 189.

sine însuşi? El se retrage în tăcere şi trage obloanele pentru a se îndepărta de prea marea zarvă a democraţiei agresive. Când vorbim de agresivitate, nu ne gândim la torturile fizice suportate de oameni în anumite perioade ale istoriei, ci la o acţiune din ce în ce mai subtilă a societăţii în a domina individul uman. Şi aceasta, de multe ori, în numele democraţiei. Resorturile societăţii au devenit prea complexe pentru a mai fi înţelese de marea majoritate a oamenilor şi, atunci, ei devin mase de manevră. Libertatea fiecăruia este aşa cum le-o formează cei care conduc şi se prefac că înţeleg mecanismele sociale.

Ideea libertăţii individuale este, până în prezent, o simplă iluzie. De fiecare dată în istorie au fost oameni care au fost mai liberi decât alţii.

Cu ce diferă jungla descrisă de Hobbes atunci când descria omul în starea sa naturală, de jungla pieţei libere capitaliste? Este şi acum vorba de legea celui mai puternic, nu fizic ca în trecut, ci din punct de vedere al abilităţii de a domina într-un mod din ce în ce mai subtil. Este vorba aici nu numai de raporturile ce se instituie între indivizi în cadrul unei societăţi naţionale, ci şi de raporturile ce se instituie între naţiuni.

Secţiunea a 3-a. Jean Jacques Rousseau

§1. Scurtă schiţă biografică

Cel care spunea despre sine că atunci când trompeta judecăţii de apoi va suna se va prezenta în faţa judecătorului suprem în mână cu o carte şi va spune sus şi tare: „iată ce am făcut, ce am gândit, ce am fost. M-am descris aşa cum am fost, demn de dispreţ şi josnic, când am fost bun, generos, sublim, când am fost. Mi-am dezvăluit sufletul aşa după cum l-ai văzut tu însuţi, Fiinţă eternă. Adună în jurul meu nenumărata mulţime a semenilor mei: să asculte mărturisirile mele, să geamă aflând de ticăloşiile mele, cele prin care am trecut, să-i facă să roşească. Fiecare din ei să-şi desfacă la rândul lui inima la picioarele tronului tău, cu aceeaşi sinceritate; şi apoi unul singur să-şi spună: *Am fost mai bun decât acest om"*, Jean Jacques Rousseau, s-a născut la Geneva la 28 iunie 1712 într-o familie destul de înstărită. Mama sa moare însă la naştere. Tatăl său îl văduveşte la un moment dat de toată grija părintească, plecând şi el, nu în nefiinţă, ci la Constantinopol, de unde revine abia după şase ani. Această lipsire de afectivitatea părintească, pe lângă faptul că îi lasă educaţia într-o stare precară, îi dezvoltă o sensibilitate, un sentimentalism exacerbat, care îi va marca toată viaţa şi toată opera.

Studiul devine foarte important pentru el. Frecventându-l pe Plutarh încă din copilărie, capătă o profundă admiraţie pentru grandoarea şi virtutea cetăţilor greceşti care îl poartă, cum îi era înclinată firea, către utopie, către absolutizarea virtuţilor, într-o societate care doar virtuoasă nu era. Înainte de a părăsi Geneva la 16 ani, imaginea republicii calviniste suferă o idealizare asemănătoare. Această înclinaţie către visare, către literatură, face din el un ins puţin ordonat, iar tentativele de a lucra mai întâi la un grefier, mai apoi la un gravor, pe la vârsta de 15-16 ani eşuează, conducându-l la vagabondaj, la somn sub cerul liber, la mâncare pe apucate, dar la o libertate pe care o vede ca pe o fericire, poate unul din motivele care îl va face mai

târziu să laude atât de mult starea de natură. Această perioadă idilică se termină cu internarea într-un azil, unde i se preda doctrina calvinistă, într-o atmosferă suspectă, de către profesori de slabă calitate. De la literatură trece la studiul botanicii şi muzicii, dovedind un oarecare talent pentru această din urmă artă şi angajându-se chiar profesor de muzică la Lausanne şi Neûchatel în 1730. Ocrotit de doamna de Warens, trăieşte, deşi caracterul său impetuos şi dorinţa de libertate îl îndemnă la peregrinări, în Elveţia până în 1741.

După acumularea unei anumite experienţe sociale, Rousseau se converteşte la catolicism, ceea ce îi dă un mare avânt spiritual. În 1744 el se stabileşte la Paris, făcându-se cunoscut ca un cunoscător în ale muzici şi i se încredinţează, de către D'Alembert şi Diderot, să scrie articole despre această artă în *Enciclopedie*. El devine prietenul lui Diderot. Asupra societăţii enciclopedice el are un dublu punct de vedere: pe de o parte critic, Rousseau fiind crescut în spiritul republican genovez cu aspiraţiile sale egalitare, jucând rolul unui observator exterior şi participând, pe de altă parte, la acea viziune comună pe care noi o distingem sub numele de *Iluminism*.

Cariera de scriitor politic i se deschide odată cu premiul pe care îl acordă Academia din Dijon pentru răspunsul dat la întrebarea „si le rétablissement des sciences et des artes a contribué à épurer ou à corrompre les moeurs", la care dă, după cum vom vedea, contra curentului general, un răspuns negativ. Operele se succed apoi cu mare rapiditate, dovedind un spirit fecund, chiar dacă adesea considerat drept naiv sau rebel. Publică pe rând *Discursul asupra originii inegalităţii, Scrisoare lui D'Alembert, Emile, Contractul social, Julie sau noua Héloise, Scrisoare de la munte, Confesiuni*. Cunoaşte un răsunător succes, dar se însingurează rapid, renunţând la prietenia lui D'Holbach, D'Alembert, Grim şi Diderot, renunţă la spadă, la hainele elegante, se îmbracă precum un muncitor, refuzând aparenţa bogăţiei pentru ca, situat pe poziţia unui sărac, să contribuie la progresul moral al omenirii. Trăieşte din copierea partiturilor muzicale, îşi semnează operele, refuzând prudenţa altora care evitau să-şi atribuie paternitatea unor idei care ar fi putut fi judecate periculoase şi ajunge să fie condamnat şi expulzat din Franţa. Geneva îl respinge şi ea, toată lumea pare a fi împotriva sa, protestanţii unindu-se cu catolicii în condamnarea acestui „bastard al lui Diogene", cum îl numise Voltaire. Ajunge aproape de paranoia în Anglia, unde mersese să-l viziteze pe Hume. Respins de toţi, revine la obiceiurile mai vechi, peregrinând doi ani înainte de a reveni în Franţa, unde moare în 1778.

Recunoaşterea meritelor filosofiei sale politice de către revoluţionarii francezi face Adunarea Constituantă să decidă în 1790 ridicarea unei statui a sa din pietrele Bastiliei dărâmate. Evenimentele vor împiedica însă realizarea acestei decizii. Cert este însă că Bastilia s-a dărâmat în bună măsură datorită penetrării ideilor sale în conştiinţa poporului. Gândirea lui fusese cu adevărat o încărcătură explozivă pusă la temelia regimurilor absolutiste.

§2. Starea de natură şi starea de societate

Răspunzând la o întrebare propusă la concurs de către Academia din Dijon: dacă dezvoltarea ştiinţelor şi artelor contribuie la purificarea morală, Rousseau a provocat

un adevărat scandal. În plin secol al „Luminilor" această întrebare părea să fie de la sine înțeleasă: științele, artele, filosofia contribuie la fericirea individului și la binele colectiv. Contrar acestei opinii comune, Rousseau dă însă la această întrebare un răspuns negativ.

În *Discurs asupra științelor și artelor* el va arăta că societatea contemporană lui creează iluzia că în urma unui acord mutual oamenii își dau speranțe reciproce și realizează interesele comune, obligând pe fiecare să concure la fericirea celorlalți pentru a fi fericit în sine. Toate acestea sunt cuvinte frumoase, spune Rousseau, dar la o examinare mai atentă rezultă multe devieri de la ceea ce ar putea să-l facă fericit pe om. Este minunat că oamenii sunt puși în imposibilitate să se înșele, să se trădeze, să se distrugă reciproc. Trebuie să avem grijă însă să nu ne vedem niciodată așa cum suntem: oameni ale căror interese se întâlnesc și nu au nici un mijloc pentru a reuși decât pe acela de a se înșela. Ce am câștigat cu aceasta? Multă flecăreală, bogății și discuții inutile, cu alte cuvinte, dușmani ai virtuții și ai bunului simț comun. În schimb am pierdut inocența și moravurile. Mulțimea se târăște în mizerie; toți sunt sclavii viciilor.

Acest mod de a pune problema scoate în evidență o opoziție fundamentală care face parte din concepția de ansamblu a lui Rousseau, și anume aceea dintre ființă și aparență. Pe această opoziție se bazează o alta și anume aceea dintre „omul natural" și „omul social". „Primul este liber și independent, celălalt este prizonier într-o lume a aparențelor, într-o societate factică și opresivă. În societatea așa cum ea există, unde omul este rău guvernat, nevoile artificiale sunt suprapuse nevoilor naturale; fiecare individ nu mai este el însuși, ci joacă un rol și poartă o mască; este o societate opacă, sfâșiată de inegalitate și de conflicte între interesele particulare și egoiste, o societate în care a dispărut în întregime spiritul civic"[1].

Cu toate că societatea este creația omului, ea a căpătat autonomie și se întoarce împotriva individului ca o forță anonimă și ostilă. Această forță ostilă este categorisită drept aparentă, ea nu mai reprezintă individul uman în autenticitatea sa. „Prima sursă a răului este inegalitatea – afirmă Rousseau; din inegalitate provin bogățiile; cuvintele sărac și bogat sunt relative și pentru că acolo unde oamenii sunt egali nu vor exista nici bogați, nici săraci. Bogățiile dau naștere la lux; luxul provine din artele frumoase și din lenevia provenită de la științe".

Acest text și multe altele, nu face altceva decât să pună în evidență superioritatea omului natural față de cel ce trăiește în societatea civilizată. Rousseau socotește acest drum al omului de la natură la civilizație ca pe un drum al degradării esenței umane. Cu alte cuvinte, filosoful pune în evidență, cu fervoare, contradicția dintre *natură* și *cultură*, aceasta din urmă fiind gândită ca o golire de sens a ființei umane, ca o schimbare de direcție a adevăratei esențe umane. Acest mod de a pune problema are oarecare conotații platoniciene, căci la Platon drumul în istorie al ființei umane nu este altceva decât o decădere din statutul său de ființă asemănătoare zeilor în acela de ființă istorică supusă patimilor și mizeriilor pe care aceasta le generează.

---

[1] Nouvelle histoire dès idées politiques, sous la direction de *Pascal Ony*, Ed. Hachette, p. 110.

Vinovată de această decădere morală nu este providenţa, ci omul însuşi care produce răul şi agresiunea. Pentru a găsi omul în adevărata sa ipostază, Rousseau va construi un model teoretic al fiinţei omului primitiv, pentru a-l aplica apoi la societatea concretă. În starea de natură oamenii sunt liberi şi independenţi. El descrie omul primitiv ca fiind un fel de animal dominat de instincte fizice. În această stare oamenii nu erau organizaţi în hoarde, ci trăiau izolaţi unul de celălalt în păduri, necunoscând nici familia, nici proprietatea şi nicio interdicţie. Forţele şi posibilităţile omului erau tot timpul adecvate nevoilor sale, acestea fiind limitate doar de cunoaşterea propriei sale fiinţe. Omul putea face tot ce vroia şi în acest sens el era liber. El nu era nici moral, nici imoral, ci pre-moral. Singura pornire a fiinţei umane era iubirea de sine, indiferentă la bine şi la rău. „Astfel omul natural era fericit fără să se gândească la fericire; liber, fără a face uzaj de libertatea sa; independent, căci era privat de toate relaţiile durabile cu apropiaţii săi; inocent, prin absenţa oricărei conştiinţe morale"[1].

Prin concepţia sa, Rousseau se delimitează atât de Hobbes, care considera starea de natură a omului ca pe o luptă a tuturor contra tuturor, cât şi de Locke, care considera că sociabilitatea preexistă în esenţa fiinţei umane. Rousseau consideră că s-a produs o ruptură între starea naturală şi omul social. Fiinţa naturală nu explică motivaţiile şi comportamentul omului social.

Instituţiile politice au avut şi au ca rol socializarea oamenilor care erau liberi, egali şi independenţi prin natura lor. Nicio putere a omului asupra omului nu este nici naturală, nici providenţială. Statul nu poate fi legitim decât în virtutea unei convenţii prin care contractanţii consimt liber la formarea unui corp politic. Aceasta este ideea esenţială în lucrarea sa politică de bază numită *Contractul social.*

„Cu Jean Jacques Rousseau, o mişcare nouă se manifestă în filosofia socială. Rousseau va cerceta fundamentul justiţiei într-un principiu unde se reconciliază naturalul şi convenţionalul: voinţa, care este natura însăşi a omului şi în acelaşi timp originea tuturor convenţiilor sau contractelor" [2].

Acea stare naturală, de care vorbea Rousseau, considerată ca fiind premergătoare stării sociale, este o iluzie afirmă Fouillée. „Este, de altfel, afirmă el, o iluzie spontană a umanităţii întregi, încă frecventă şi în zilele noastre, de a merge spre trecut pentru a cerceta o stare mai bună şi de a confunda idealul său viitor cu originea antică. Unul din efectele progresului însuşi este acela de a ne face să vedem mai bine relele care există şi de a produce astfel în spiritul nostru iluzia decadenţei" [3]. Mizeria socială, se afirmă, pe care o descoperă Rousseau, este dintotdeauna. Noutatea constă în faptul că inteligenţa umană, progresând, este capabilă să o descopere, iar omenirea să se elibereze perfecţionându-se.

Perfecţionarea fiinţei umane nu este dată însă de artă şi ştiinţă, ci de revenirea la simplitatea sufletului. Virtutea este în sufletul fiecăruia, pe care însă artele şi ştiinţele îl corup. Rousseau merge până acolo încât consideră că starea de ignoranţă este superioară cunoaşterii, vinovată de aducerea în cetate a viciilor. În acest sens, el îl citează pe Socrate, care elogiază ignoranţa ce înlătură îndoiala din suflete. „Noi nu

[1] Ibidem, p. 112.
[2] *A. Fouillée*, Histoire de la philosophie, op. cit., p. 375.
[3] Ibidem, p. 376.

ştim, nici sofiştii, nici poeţii, nici oratorii, nici eu, ce este adevărul, binele şi frumosul. Dar există între noi o diferenţă, şi anume aceea că în timp ce aceşti oameni nu ştiu nimic, toţi cred că ştiu ceva, spre deosebire de mine care neştiind nimic, sunt mai puţin în îndoială. De acest fel este superioritatea înţeleptului acordată de crezul care se reduce numai la a fi convins că eu ignor ceea ce nu ştiu". [1].

La spusele lui Socrate, Rousseau va exclama: „Iată, deci, cel mai înţelept dintre oameni şi cel mai savant dintre Atenieni, cu asentimentul Greciei întregi, Socrate, făcând elogiul ignoranţei. Credeţi că dacă el ar reveni printre noi, savanţii noştri şi artiştii noştri l-ar face să-şi schimbe părerea? Nu, domnilor: acest om înţelept ar dispreţui în continuare inutilitatea ştiinţelor"[2]. Progresul ştiinţelor şi artelor nu ne ajută cu nimic la găsirea adevăratei fericiri. Omul nu-şi va găsi fericirea decât în adâncul inimii sale. Împotriva viciilor pe care le aduce ştiinţa şi arta, îndepărtându-ne de adevărata virtute, trebuie să ridicăm rugă divinităţii: „Dumnezeule atotputernic, tu care ţii în mâinile tale spiritele, eliberează-ne de luminile şi nefastele arte ale părinţilor noştri şi redă-ne ignoranţa, inocenţa şi sărăcia, singurele care pot aduce fericirea şi care sunt preţioase înaintea ta"[3].

Virtutea este ştiinţa sublimă a sufletelor simple. Ea este gravată în toate inimile, iar pentru a o înţelege este nevoie de a intra în noi înşine, în conştiinţa ferită de pasiuni.

Din cuprinsul discursurilor lui Rousseau rezultă că omul natural era un singuratic, el făcea tot ceea ce îi dorea inima fără a depinde în niciun fel de semenii săi. Nu era în firea sa sociabilitatea, aşa cum susţinea Aristotel şi, mai târziu, Locke. Asocierea nu este în fiinţa sa, aceasta producându-se ca manifestare a voinţei sale. El a ajuns la gândul asocierii prin dorinţa de a se conserva. Teoria sa pune pentru prima oară în joc voinţa umană. Conform acestei concepţii, asocierea oamenilor este un act de deliberare; o decizie prin care oamenii, contrar tendinţelor lor naturale se asociază pentru a face faţă împreună ameninţărilor. „Omul nu are nicio nevoie de semenii săi şi nu recunoaşte nicio individualitate".

Rousseau va avea grijă totuşi să afirme că, prin această asociere, libertatea omului a trebuit să rămână neatinsă. În cadrul acestei asocieri, datul natural cel mai de preţ al omului trebuie să rămână intact. Cu alte cuvinte, asocierea nu trebuie să lezeze libertatea şi independenţa fiinţei umane. Altfel spus, asocierea trebuie să fie pusă în slujba înzestrărilor naturale ale omului. Temeiul dreptului este, de aceea, libertatea; ea este principiul suprem al ordinii şi trebuie să fie finalitatea acesteia. Concepţia lui Rousseau pare oarecum contradictorie. Pe de o parte trecerea de la starea de natură la starea de societate presupune cedarea libertăţii naturale în integralitatea sa, pe de altă parte ea se conservă cu totul. Contradicţia este însă doar aparentă, căci cele două forme de libertate sunt calitativ distincte. „Ceea ce pierde omul prin contractul social – spune Rousseau – este libertatea sa naturală şi dreptul nelimitat de a-şi însuşi tot ceea ce îl ispiteşte şi ce poate atinge; de câştigat, câştigă libertatea civilă şi proprietatea a tot ceea ce posedă. Pentru a nu ne încurca în aceste compensaţii, trebuie să

[1] Citat dat de *Rousseau* în Discours sur cette question si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs, în *J.J. Rousseau*, Oeuvres completes, p. 4.

[2] Ibidem, p. 4.

[3] Ibidem, p. 8.

distingem bine libertatea naturală, care nu are alte limite decât forţele individului, de libertatea civilă, care este limitată de către voinţa generală; de asemenea, trebuie să distingem posesiunea, care nu e decât efectul forţei sau dreptul primului ocupant, de proprietate, care nu poate fi întemeiată decât pe un titlu pozitiv.

Pe baza celor de mai sus, s-ar putea adăuga la avantajele stării civile libertatea morală, singura care îl face pe om să fie cu adevărat stăpân pe sine; căci impulsul excesiv al poftei înseamnă sclavie, pe când ascultarea de o lege pe care singur ţi-ai stabilit-o înseamnă libertate."[1] Starea socială oferă omului o libertate deplină, dar de o altă factură decât cea naturală. Ea este o necesitate înţeleasă. Această libertate este temeiul dreptului, în sensul în care ea este astfel şi în filosofia kantiană şi neokantiană. „Nu putem concepe drept şi nici morală fără libertate, cum nu putem concepe nici legi ale naturii fără determinare cauzală, spunea Djuvara".[2] Libertatea trebuie să fie deci deplină în starea de societate, altfel dreptul îşi pierde orice valoare normativă. Un drept care impune doar, în mod absolut, înlăturând manifestarea liberă a voinţei, nu mai este drept, ci o lege a naturii, o manifestare a unui determinism riguros, a unei necesităţi mecanice. Iată de ce Rousseau afirmă că „a renunţa la libertatea ta înseamnă a renunţa la calitatea ta de om, la drepturile umane, ba chiar la datoriile tale. Nu există nicio despăgubire posibilă pentru cel care renunţă la toate; o astfel de renunţare este incompatibilă cu natura omului. Dacă-ţi lipseşti voinţa de orice libertate înseamnă că faci ca actele tale să fie lipsite de orice moralitate."[3] Legea civilă nu este obligatorie decât pentru că lasă voinţele libere, chiar dacă nu în sensul libertăţii naturale. În lipsa acestui deziderat, ele îşi pierd caracterul normativ, adică acela de *sollen*, trecând în stadiul de *sein*. De aceea, normele sunt, prin natura lor, violabile, iar Rousseau înţelege foarte bine acest lucru. Pentru el legile rezultă din voinţa liberă a suveranului, nefiind obligatorii decât într-un sens relativ, nu absolut, ca legile naturii. Chiar contractul social nu este obligatoriu în sens de necesitate, căci el susţine că nu există „nicio lege fundamentală obligatorie pentru întregul corp social, nici măcar contractul social".[4] Contradicţia de care vorbeam se mai manifestă aparent şi prin faptul că Rousseau susţine prima oară că libertatea este cedată integral, iar mai târziu afirmă că această cedare este parţială. „Am convenit, spune el, că ceea ce înstrăinează fiecare din puterea sa, din bunurile sale, din libertatea sa – prin pactul social – este numai acea parte din ele a cărei folosire este importantă pentru comunitate; trebuie să convenim însă şi că singurul în drept să aprecieze această importanţă este suveranul".[5] Cu alte cuvinte, cedând doar o parte din libertatea sa naturală, fiecare individ păstrează o sferă de autonomie personală, desigur nu absolută, dar care este pentru corpul social o limită a puterilor sale, căci el acţionează doar pentru că indivizii şi-au exprimat liber acordul în acest sens. Statul poate să limiteze în anumite circumstanţe această libertate-autonomie, dar nu o poate anihila. De aceea Rousseau va spune că „angajamentele care ne leagă de corpul social nu

---

[1] *J.J. Rousseau*, Contractul social, op. cit., p. 107-108.

[2] *M. Djuvara*, Precis de filosofie juridică, în Eseuri de filosofie a dreptului, Ed. Trei, Bucureşti, 1997, p. 187.

[3] Ibidem, p. 91.

[4] Ibidem, p. 103-104.

[5] Ibidem, p. 124.

sunt obligatorii decât pentru că sunt mutuale"[1]. Este o primă consfinţire a teoriei libertăţii-autonomie, care stă astăzi la baza teoriei constituţionale a libertăţilor fundamentale şi la cea a statului de drept ca limitare a puterii prin jocul acestor libertăţi fundamentale. Este unul din aspectele care îl delimitează net pe Rousseau de filosofii care au făcut apologia statului, cum este Hegel, pentru care suprema datorie a individului este să fie membru al statului[2], individul nu are adevăr, caracter etic şi obiectivitate decât pentru că aparţine structurii, iar scopul reunirii este reunirea însăşi.[3] Pentru filosoful elveţian, dimpotrivă, scopul reunirii nu este reunirea ca atare, ci libertatea individuală. Reunirea este făcută cu scopul ca fiecare „să nu asculte totuşi decât de el însuşi şi să rămână tot atât de liber ca şi mai înainte"[4]. Finalitatea ordinii şi a dreptului este libertatea. Nu individul este făcut pentru ca ordinea să triumfe, ci ordinea este făcută pentru ca individul să fie liber, iar această libertate să fie garantată cu întreaga forţă a asociaţiei. Voinţa generală poate sili, dar nu la ascultare oarbă, lipsită de voinţă, ci la libertate. „Oricine ar refuza să se supună voinţei generale – zice Rousseau – va fi constrâns de corpul întreg; ceea ce nu înseamnă altceva decât că va fi forţat să fie liber."[5] Starea socială, chiar constrângerea juridică, se întemeiază astfel pe libertate şi o are pe aceasta drept scop ultim.

Cu toate acestea omul a fost corupt şi în societate şi-au făcut loc interesele egoiste. „Primul care – va afirma Rousseau – având un teren împrejmuit, se va gândi să zică *acesta este al meu* şi va găsi nişte oameni destul de naivi pentru a-l crede, a fost adevăratul fondator al societăţii civile (...). Feriţi-vă să ascultaţi de acest impostor, îndeamnă Rousseau; voi sunteţi pierduţi dacă uitaţi că fructele sunt ale tuturor şi că terenul nu este al nimănui"[6]. Înainte de a ajunge la această stare, omul a cunoscut etapa unui stat sălbatic, care nu a reprezentat decât o etapă tranzitorie spre un stat natural, intermediar între cel sălbatic şi societatea stabilă. În această stare intermediară omul s-a bucurat deplin de libertate şi egalitate.

„În acest stat natural «omul fiind făcut să rămână tot timpul» s-a bucurat de libertate şi egalitate. Există circumstanţe fortuite, ca agricultura şi invenţiile metalurgice, care provoacă inegalitate cu proprietatea, rivalităţi cu bogăţia, dezordini cu pasiunile, care constrâng oamenii în a se asocia în societatea civilă pentru a evita propria lor distrugere. Omul este născut liber şi cu toate acestea el este în lanţuri, societatea civilă este deci un rău inevitabil"[7]. Dacă Hobbes vede în pacea civilă supremul bine, iată-l pe Rousseau văzând în ea, dintr-un anumit unghi de vedere, supremul rău. Dacă la Hobbes starea de natură este lipsită de orice libertate, căci ea este un război al fiecăruia împotriva tuturor, pentru Rousseau aceasta este starea libertăţii absolute. Această libertate va fi cedată pentru a se constitui corpul social, dar starea de societate este un rău, o depravare. Rousseau deschide astfel calea unei neîncrederi

---

[1] Ibidem, p. 125.

[2] A se vedea *Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, Ed. Academiei, Bucureşti, 1969, p. 278.

[3] Ibidem, p. 278.

[4] Contractul social, op. cit., p. 99.

[5] Ibidem, p. 106.

[6] *J.J. Rousseau*, Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes, în Oeuvres completes, p. 45.

[7] *A. Brimo*, op. cit., p. 122.

absolute în structurile sociale şi mai apoi în stat. Recunoscându-le necesitatea conjuncturală, dar refuzându-le în principiu necesitatea, el le arată drept ceea ce sunt, stări provenite dintr-o decădere a individualităţii. Corpurile intermediare sunt respinse cu vehemenţă. „Este de mare importanţă, spune el, dacă vrem să avem într-adevăr enunţarea voinţei generale, să nu mai existe societăţi parţiale în stat şi fiecare cetăţean să-şi exprime numai părerea sa."[1] Instituţiile guvernamentale care adesea, pentru noi, se confundă cu statul, îi stârnesc de asemenea repulsie, chiar dacă sunt alese. El va spune că „din momentul în care un popor îşi alege reprezentanţi, nu mai este liber"[2]. Totuşi, convins de natura bună a omului, Rousseau va încerca să readucă morala şi justiţia în organizarea socială; utopie poate, dar o utopie care va crea, cum vom vedea, consecinţe practice extrem de importante. Starea socială de care vorbeşte el *nu este*, ci *trebuie să fie*. Este vorba despre o doctrină normativă, despre un imperativ, nu despre una descriptivă.

§3. Originea societăţii: contractul social

După ce a analizat în cele două Discursuri (*Discurs asupra ştiinţelor şi artelor şi Discurs asupra originii şi fundamentului inegalităţii dintre oameni*) cauzele denaturării omului în societate, Rousseau va încerca să determine în mod ideal bazele unei societăţi politice care va putea în mod practic să protejeze indivizii contra opresiunii şi să le garanteze drepturile naturale.

El va concepe un model de societate în care să fie protejată persoana şi bunurile fiecăruia şi să i se asigure libertatea deplină. Pentru a ajunge să definească o astfel de societate, Rousseau va analiza condiţia umană de-a lungul istoriei sale, analiză care are drept scop punerea în evidenţă a necesităţii pactului social care va conserva libertatea şi egalitatea dintre oameni. „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanţuri – spune el. Cutare ins se crede stăpânul altora, deşi e totuşi mai sclav decât ei. Cum s-a produs această schimbare? Nu ştiu! Ce o poate face să fie legitimă? Cred că pot răspunde la această întrebare."[3] Este evident că pentru Rousseau problema trecerii de la starea de natură la starea socială, prin contractul social, deci problema originii societăţii, nu este însă una istorică. Dimpotrivă, aşa cum spunea la noi Simion Bărnuţiu, „întrebarea despre originea statului (*origo civitas*) nu este istorică, ci filosofică"[4]. Ceea ce este foarte important de înţeles, pentru a putea pătrunde concepţia socială şi politică a lui Rousseau, este deci ce înţeles dă el termenilor de origine şi de cauză a societăţii. Cauza unui lucru poate fi privită din punct de vedere istoric, ca antecedentul temporal al unui anumit fenomen determinat. Astfel, dacă dau drumul din mână acestei hârtii, ea va cădea. Din punct de vedere istoric cauza acestei căderi este faptul că eu am dat drumul hârtiei. Dar noţiunea de cauză sau de început mai are şi un alt sens, de data acesta, filosofic. Cauza unui lucru, ca şi începutul său în sens absolut, este principiul care stă la baza existenţei sale şi care există nu doar într-un

[1] Contractul social, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 122.
[2] Ibidem, p. 225.
[3] Ibidem, p. 83.
[4] *S. Bărnuţiu*, Dreptulu Naturale publicu, Tipariul Tribunei Române, Iaşi, 1870, p. 11-12.

moment, ci în orice moment al existenţei lucrului însuşi şi care dacă ar dispărea ar înceta să existe chiar lucrul. Astfel, cauza căderii foii de hârtie este gravitaţia. Ea există în fiecare moment al mişcării, iar aceasta din urmă ar înceta dacă ar înceta acest principiu care o determină. Când Rousseau vorbeşte de instituirea societăţii, el are în vedere o astfel de cauză, căci punctul său de vedere este unul filosofic. El nu se întreabă când a apărut societatea, nici măcar cum s-a produs această schimbare istorică, deci ce fenomene sociale o determină într-un moment dat, ci ce o poate face legitimă. Pentru el problema este de a şti ce o determină la nivelul necesităţii, al ideii, nu la nivelul contingenţei istorice. Răspunsul este pentru el simplu: acordul voinţelor libere. Libertatea este principiul ce o face să existe. Tot libertatea o face să subziste. De acea, problema apariţiei societăţii se transformă automat, poate paradoxal la prima vedere, în problema finalităţii ei. Pentru Rousseau, cauza are automat caracterul de *causa finalis*. Începutul şi sfârşitul coincid. Ele sunt acelaşi lucru cu principiul ce determină existenţa lucrului şi care este deci scopul lui, în cazul societăţii libertatea şi, de aceea, legitimarea ei de către oamenii liberi este esenţa expunerii sale. Dar această legitimare nu situează discursul la nivelul lui *sein*, căci acest mod de a privi l-ar întoarce la aspectele istorice particulare, ci la nivelul lui *sollen*, căci el se întrebă ce o poate face legitimă în genere.

Trecerea la starea de societate are pentru el consecinţe nefaste; este vorba despre pierderea libertăţii naturale, despre un soi de posibilă robie. Pentru a evita asemenea consecinţe, trebuie instaurată ordinea socială care stă la baza tuturor celorlalte. Această ordine este întemeiată pe convenţie, ea nefiind o ordine naturală, căci pentru Rousseau omul nu este, cum era pentru Aristotel, o fiinţă prin natură socială. De aceea statul nu este, ca pentru cel din urmă, anterior individului; el este o creaţie a acestuia şi pentru acesta. La baza lui nu poate sta nici vreo întâmplare istorică, nici vreo necesitate inexorabilă, ci numai voinţa liberă a indivizilor. Or, fiind o manifestare liberă a voinţelor, societatea este un act juridic. Dreptul întemeiază socialul şi statul. De aceea acesta din urmă nu domină ordinea juridică, ci este întemeiat şi dominat de ea. Nici măcar contractul social nu este obligatoriu pentru popor, decât dacă el este liber consimţit, cu atât mai puţin ar putea fi obligatoriu un drept pozitiv la care poporul nu ar consimţi. De aceea, ordinea juridică este creaţia directă a suveranului, adică a corpului social, şi nu a statului, a guvernământului. Reprezentarea suveranităţii este respinsă ca un rău, căci ea tinde să confunde planurile şi să facă din instituţiile statului structuri superioare poporului. Rousseau acordă, în consecinţă, prioritate guvernământului direct, orice reprezentare a suveranului părându-i-se suspectă. Voinţa nu poate fi transmisă, doar puterea poate. Dreptul, de aceea, ca bază a societăţii, este doar rezultatul direct al voinţei generale.

Societatea nu trebuie să se întemeieze pe dreptul celui mai puternic. „Să admitem un moment acest pretins drept. Afirm că nu rezultă de aici decât vorbe fără sens; căci de îndată ce admitem că forţa creează dreptul, efectul se schimbă odată cu cauza, astfel încât orice forţă care o învinge pe cea dintâi îi moşteneşte şi dreptul (...). Şi cum cel mai puternic are întotdeauna dreptate, nu ne mai rămâne decât să facem în aşa fel încât să fim şi mai puternici"[1]. O societate bazată pe un astfel de drept este o

[1] Ibidem, p. 88.

societate bolnavă şi ea trebuie înlocuită. Supunerea faţă de dreptul forţei este un act de necesitate şi nu datorie izvorâtă dintr-o moralitate liber exprimată. „Aşadar, forţa nu creează dreptul, iar omul nu este obligat să dea ascultare decât puterilor legitime"[1]. Este evident că, pentru Rousseau, nu este legitimă decât puterea care asigură libertatea şi egalitatea între oameni. „Din moment ce niciun om nu are autoritate naturală asupra semenului său şi devreme ce forţa nu dă naştere niciunui drept, rezultă că baza oricărei autorităţi legitime printre oameni nu poate fi decât convenţia"[2].

Aşa cum am arătat deja, Rousseau va căuta să concilieze esenţa naturală a omului, care constă în libertate şi egalitate, cu viaţa în societate. Care ar fi soluţia optimă pentru ca trăind în societate omul să-şi păstreze intacte libertatea şi egalitatea? Concluzia la care ajunge este aceea că pacea socială nu poate fi obţinută decât printr-o convenţie, printr-un contract. Oamenii au ajuns într-un stadiu în care nu au mai putut rămâne în starea de natură. Cert este că trecerea spre starea de societate devine o necesitate. Această necesitate i-a împins pe indivizii izolaţi spre unirea forţelor pentru a învinge orice rezistenţă. În această situaţie se pune întrebarea: „forţa şi libertatea fiecărui om fiind cele dintâi instrumente ale propriei lui conservări, cum le va putea oare angaja fără să-şi dăuneze şi fără să neglijeze grija pe care şi-o datorează lui însuşi"?[3]

La această întrebare, Rousseau va da următorul răspuns: „A găsi o formă de asociaţie care să apere şi să protejeze cu toată forţa comună persoana şi bunurile fiecărui asociat şi în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toţi, să nu asculte totuşi decât de el însuşi şi să rămână tot atât de liber ca şi mai înainte"[4].

A adera la o astfel asociaţie înseamnă a respecta nu numai o ordine de drept, ci şi una morală. Dacă contractul nu este respectat, fiecare din asociaţi îl poate denunţa şi va reintra în drepturile sale naturale anterioare.

Formula enunţată de Rousseau este paradoxală, pentru că nu poţi să te asociezi cu ceilalţi oameni decât renunţând la o parte din libertatea personală. Or, Rousseau afirmă că în urma contractului individul uman îşi păstrează libertatea personală intactă. „Fiecare dintre noi pune în comun persoana sa şi toată puterea sa sub conducerea voinţei generale şi admitem că fiecare membru este o parte indivizibilă a totului". Fiecare asociat se uneşte în felul acesta cu toţi şi nu se uneşte cu nimeni în particular; el nu se supune, astfel, decât lui însuşi şi rămâne liber ca înainte. În nicio societate nu s-a putut respecta o asemenea exigenţă înălţătoare cu privire la libertatea individului în societate. De aceea concepţia lui Rousseau nu poate fi considerată decât ca un ţel de atins pentru societatea umană.

Libertatea este susţinută de o egalitate originară, contractanţii fiind liberi şi egali, scopul lor fiind conservarea acestei libertăţi şi egalităţi, toţi beneficiind de securitatea pe care o asigură societatea. Sunt angajate astfel, pentru a fundamenta contractul social şi pentru a fi finalitate a acestuia, pe lângă libertate, alte două principii: egalitatea şi securitatea.

---

[1] Ibidem, p. 89.
[2] Ibidem, p. 89.
[3] Ibidem, p. 98.
[4] Ibidem, p. 99.

Pentru a demonstra că egalitatea este naturală şi că ea trebuie rezervată de starea de societate, Rousseau va trece în revistă câteva concepţii care justifică inegalitatea dintre oameni cu scopul de a le combate. Astfel, după Grotius şi Hobbes, societatea este diferenţiată: pe de o parte elita, formată din cei ce conduc, puţini la număr, pe de altă parte, cei mulţi, făcuţi să asculte, astfel că popoarele erau considerate „ca nişte vite". De aceeaşi părere fusese, înaintea lor, şi Aristotel, care a afirmat că oamenii nu sunt egali de la natură „unii născându-se pentru sclavie, iar alţii pentru a fi stăpâni", ceea ce contrazice adevărul istoric. Conform lui Rousseau, „dacă există sclavi din fire, aceasta este pentru că au existat mai întâi sclavi împotriva firii. Violenţa a dat naştere celor dintâi sclavi şi laşitatea le-a perpetuat sclavia"[1].

Conform acestei concepţii, un popor trebuie considerat ca şi individul uman. Un popor nu poate să-şi înstrăineze propria sa libertate în mod benevol, iar dacă şi-o pierde în alte condiţii, aceasta se produce în afara oricărei convenţii.

A justifica sclavajul înseamnă a renunţa la ceea ce caracterizează în mod absolut fiinţa umană. Niciun mijloc de a obţine sclavia nu poate fi acceptat. Nu există justificare pentru a transforma oamenii capturaţi în războaie în sclavi. Sclavie este considerată şi supunerea faţă de dictator. Nimic nu este mai de preţ decât libertatea, pentru că ea este un dar natural al omului pe care nu are dreptul nimeni să-l lezeze. „A renunţa la libertatea ta înseamnă a renunţa la calitatea de om, la drepturile umane, ba chiar şi la datoriile tale (...). Dacă îţi lipseşte voinţa de orice libertate înseamnă să faci ca actele tale să fie lipsite de orice moralitate"[2]. Tot astfel se întâmplă dacă egalitatea este înfrântă, căci egalitatea este libertatea materializată. Nu există libertate în relaţie decât pentru egali. Desigur, o egalitate juridică şi abstractă, nu una materială, concretă. Egalitatea părţilor este principiul oricărei convenţii. În lipsa acesteia convenţia nu poate exista, căci inegalitatea afectează libertatea uneia dintre părţi. Contractul social nu are astfel sens decât între egali. Fără o egalitate naturală, societatea nu s-ar fi putut produce. Dar egalitatea naturală nu trebuie confundată cu egalitatea civilă. Aceasta din urmă intervine prin instituirea societăţii. „Pactul fundamental, arată Rousseau, în loc să distrugă egalitatea naturală, dimpotrivă, înlocuieşte printr-o egalitate morală şi legitimă toată inegalitatea fizică dintre oameni pe care a putut-o lăsa natura; astfel, putând fi inegali ca forţă şi ca geniu, devin toţi egali prin convenţie şi prin drept."[3] Egalitate morală deci şi, totuşi, Rousseau va înţelege, cum a înţeles mai întâi Aristotel, că este esenţială şi o oarecare egalizare a averilor, fără să o absolutizeze însă, dar capabilă să creeze o clasă de mijloc. El afirmă astfel că „sub guvernămintele rele (...) legile sunt întotdeauna spre folosul celor care au şi dăunătoare celor care nu au nimic: de unde decurge că starea de societate nu este de folos oamenilor decât în măsura în care au toţi câte ceva şi nimeni nu are nimic de prisos"[4]. Totuşi nu este vorba decât de o egalitate juridică în drepturi, nu de o uniformizare forţată a averilor. „Ori de unde ai porni ca să te ridici până la principiu, ajungi mereu la aceeaşi concluzie: adică, pactul social stabileşte între cetăţeni o astfel de egalitate încât toţi se supun aceloraşi condiţii şi urmează a se bucura de aceleaşi

[1] Ibidem, p. 87.
[2] Ibidem, p. 91.
[3] Ibidem, p. 113.
[4] Ibidem, notă la pagina 113.

drepturi. Astfel, prin natura pactului, orice act de suveranitate, adică orice act autentic al voinţei generale, obligă sau favorizează în mod egal pe toţi cetăţenii, aşa încât suveranul cunoaşte numai naţiunea *in corpore*, fără să deosebească pe niciunul dintre membrii ce o compun".[1] Exprimarea aceasta este atât de asemănătoare cu cea folosită de constituţiile actuale pentru a consfinţi egalitatea în faţa legii, fără discriminări şi fără privilegii, încât credem că nu mai necesită niciun argument în plus pentru afirmarea caracterului juridic şi nu strict economic al egalităţii. O oarecare egalitate economică, de care vorbeam mai sus, este un rezultat şi nu un fundament al egalităţii juridice. Egalitatea provine în starea de societate din modul cum aceasta se constituie, prin cedarea unei părţi din libertatea naturală în schimbul libertăţii civile, libertate în relaţie, şi al protecţiei drepturilor şi persoanelor. Dacă fiecare cedează către întregul social doar o parte din libertate, cum susţine Rousseau la un moment dat, şi toţi cedează aceeaşi parte, atunci, conform echivalenţei prestaţiilor, toţi trebuie să se bucure din partea societăţii de acelaşi tratament, în sensul că tuturor le rămâne aceeaşi sferă de libertate-autonomie, deci au aceleaşi drepturi fundamentale şi toţi se bucură de aceeaşi protecţie drept contrapondere a libertăţii cedate.

Tot ca urmare a principiilor libertăţii şi egalităţii, Rousseau va susţine că războiul nu poate da naştere vreunui drept, căci forţa nu poate crea dreptul. Războiul este pentru el un raport între lucruri, nu între oameni.[2] Şi cum temeiul dreptului este convenţia, deci un raport între voinţele libere, războiul nu poate fi o sursă a dreptului. De aceea „un rob prins în război sau un popor cucerit nu este obligat la nimic altceva faţă de stăpân decât să i se supună, în măsura în care este silit să o facă (...). Departe deci ca învingătorul să fi câştigat asupra lui o autoritate adăugată forţei."[3] Tot de aceea, „ dacă nişte oameni răzleţiţi ar fi aserviţi rând pe rând de către unul singur, oricât de mare ar putea fi numărul lor, eu – zice Rousseau – nu văd aici decât un stăpân şi nişte sclavi, iar nicidecum un popor şi pe şeful lui. Este dacă vreţi, o adunătură, dar nu o asociaţie."[4] Rousseau înţelege deci foarte bine că societatea nu este o adunare de indivizi, ci o structură de relaţii, de relaţii juridic stabilite şi apărate, protejate de corpul social în întregul său.

Ajungem astfel la al treilea principiu pe care el îl pune la baza existenţei sociale, cel al protecţiei drepturilor şi persoanelor asociaţilor. Contractul social este făcut pentru ca asocierea să *protejeze* cu toată forţa comună bunurile şi persoana fiecărui asociat. Prin acest contract, simpla posesiune se transformă în drept subiectiv, căci dreptul subiectiv are faţă de posesiune un simplu interes, ca element de structură, deci de care depinde însăşi existenţa lui, protecţia juridică. Fără protecţie din partea corpului social, nu există decât stări de fapt. „Dreptul primului ocupant – ne spune Rousseau – deşi mai real decât dreptul celui mai tare, nu devine drept decât după instituirea proprietăţii"[5]. Iar proprietatea apare doar prin instituirea societăţii, prin contractul social, până atunci existând doar posesiune, care „nu este decât efectul

[1] Ibidem, p. 127.
[2] Ibidem, p. 92.
[3] Ibidem, p. 95
[4] Ibidem, p. 96-97.
[5] Ibidem, p. 109.

forței", nu proprietate, „care nu poate fi întemeiată decât pe un titlu pozitiv"[1], deci pe un act juridic, protejat de dreptul rezultat din voința generală. Protecția, pe care starea de societate o adaugă posesiunii, este un câștig esențial pentru individ, care-i transformă interesele în drepturi, schimbându-le uzurparea într-un drept adevărat (...) respectat de toți membrii statului și apărat cu toate forțele acestuia.[2]

Având în vedere aceste principii, studiate de noi mai sus, putem spune că la Rousseau, spre deosebire de Locke, care concepea contractul ca pe un contract cu răspundere limitată, pactul social nu va abdica de la a recunoaște și a garanta în totalitate drepturile naturale ale omului.

„Ceea ce el cercetează, nu este, ca la Locke, o conciliere între drepturile individului și necesitatea puterii, ci o conciliere între individ și guvernământ în numele solidarității umane. Contractul nu are deci, ca la Locke, caracterul unui dublu contract, el este un contract unic între asociați în profitul comunității în ansamblul său"[3].

În *Contractul social,* Rousseau va aprofunda această concepție și va încerca să îmbine necontenit „ceea ce dreptul permite cu ceea ce impune interesul, astfel încât justiția și utilitatea să nu se afle în contrazicere" [4].

§4. Consecințele contractului social: formarea corpului social, suveranul, voința generală

Primul efect al contractului social este crearea corpului social, căci până la această manifestare convergentă a voințelor nu există decât indivizi separați. Acest corp social este un „corp moral și colectiv, alcătuit din tot atâția membrii câte voturi sunt în adunare, corp care capătă, prin însuși acest act, o unitate, un *eu* colectiv, o viață și o voință a sa"[5].

Constituirea poporului nu se face deci prin adunarea indivizilor sau prin sedentarizarea lor pe un teritoriu, sau prin unitatea lingvistică, nici măcar prin identitatea culturală și, cu atât mai puțin, prin supunerea de către o putere centralizată a unor indivizi sau grupuri, ci printr-un act juridic. Existența corpului social este morală, adică de drept și nu de fapt. Niciun fapt istoric nu poate forma un popor, o societate, ci numai convergența voințelor, contractul, dreptul, căci nu este vorba aici de o adunătură, ci de o structură a relațiilor interindividuale, concepută nu sociologic, punct de vedere străin lui Rousseau, ci juridic, adică ideal, normativ. Poporul este o structură normativă, nu un fapt. El este ceva ce ține de *sollen*, nu de *sien*. De aceea, Rousseau va numi *popor* colectivitatea care participă la autoritatea suverană[6], și care creează deci dreptul, adică își autodetermină structura ideală a relațiilor ce-l constituie. Poporul este în esență această *acțiune normativă*, iar atunci când este pasiv el încetează să mai fie popor, este *stat*. Doar statul ține de *sein*, căci el este o

---

[1] Ibidem, p. 112.
[2] Ibidem, p. 108.
[3] Ibidem, p. 123.
[4] *J.J. Rousseau*, Contractul social, Ed. Științifică, București, 1957, p. 81.
[5] Ibidem, p. 101.
[6] Ibidem, p. 102.

structură existentă într-un moment dat, determinată şi nu un impuls normativ perpetuu, cum este poporul. De aceea poporul nu poate să se oblige să rămână fără putinţa de a se auto-organiza, deci de a norma propria sa existenţă pasivă dintr-un moment, nici măcar prin contractul social. Acesta este scopul afirmaţiei făcute de Rousseau: că nu poate exista niciun fel de lege fundamentală obligatorie pentru întregul corp al poporului, nici măcar contractul social.[1]

Corpul social este colectiv, în concepţia lui Rousseau, dar această existenţă colectivă nu are o existenţă juridică independentă cum are naţiunea în concepţia revoluţionarilor francezi, de indivizii care îl compun. Eul colectiv care rezultă din contractul social nu există decât prin indivizi.

Rousseau pune un mare accent pe unitatea indivizibilă a membrilor societăţii, realizată prin supunerea necondiţionată faţă de întreg. Niciun membru asociat nu se supune altui membru, ci fiecare se dăruieşte tuturor astfel încât, în felul acesta, nu se dăruieşte nimănui. Este, în fond, supunerea conştientă faţă de voinţa generală, ceea ce s-a conceput mai târziu (de către Kant, Hegel, Marx) sub forma libertăţii ca necesitate înţeleasă. „Fiecare, dăruindu-se tuturor, nu se dăruieşte nimănui". Aceasta este voinţa generală care constituie suveranitatea ca voinţă. Prin aceasta Rousseau marchează filiaţia sa prin raport la concepţiile voluntariste, una inalienabilă şi indivizibilă. „Pentru că ea este generală, nu are în vedere decât binele comun, fiind diferită de voinţa despotului care nu caută decât interesul său personal, ea este tot timpul dreaptă şi tinde tot timpul spre utilitate publică"[2]. Ca şi voinţa generală, suveranitatea este absolută, „pactul social dând corpului politic o putere absolută" [3]. Acest lucru nu înseamnă că face loc arbitrariului – supunerea faţă de voinţa generală nu înseamnă înstrăinarea drepturilor, ci un schimb avantajos între cei ce guvernează şi cei guvernaţi, având la bază contractul care asigură „în locul unui mod de viaţă nesigur şi precar, un altul mai bun şi mai sigur; în locul independenţei naturale, libertatea; în locul puterii de a dăuna altora, propria siguranţă; şi în locul faptei proprii pe care alţii ar fi putut-o înfrânge, un drept pe care uniunea socială îl face de neînfrânt. Însăşi viaţa, pe care şi-au încredinţat-o statului, este necontenit ocrotită de acesta. Iar atunci când ei îşi primejduiesc viaţa pentru apărarea statului, oare nu-i înapoiază ceea ce au primit de la el?"[4].

În concepţia lui Rousseau, fără exercitarea de către popor a dreptului său suveran, nu există putere legitimă, legitimitate. Acesta este sensul profund al contractului. Gândită astfel, voinţa populară nu poate fi reprezentată. „Suveranitatea nu poate fi reprezentată din aceeaşi raţiune că ea nu poate fi înstrăinată. Ea consistă esenţial în voinţa generală şi voinţa generală nu se poate reprezenta. Toate legile pe care poporul în persoană nu le-a ratificat, nu sunt legi" [5].

---

[1] Ibidem, p. 103.
[2] *A. Brimo*, op. cit., p. 124.
[3] *J.J. Rousseau*, Contractul social, op. cit., p. 123.
[4] Ibidem, p. 129.
[5] Ibidem, p. 129.

§5. Exercitarea voinței generale: suveranitatea

Teoria suveranității populare nu a fost inventată de Rousseau, ci doar sistematizată și dezvoltată. Încă din 1484, deputatul de Bourgogne Philippe Pot afirma cu ocazia Statelor Generale de la Tours: «Statul este un fapt al poporului. Suveranitatea nu aparține prinților, care nu există decât pentru popor. Regalitatea este o funcție, nu este o moștenire. Care este în Franța puterea care are dreptul să regleze mersul afacerilor când regele este incapabil să guverneze? În mod evident această sarcină nu incumbă niciunui prinț, nici Consiliului prinților, ci poporului, donator al puterii.»[1] Scriitorii protestanți care negau puterea unică, puterea monarhică înseși, și scriitorii catolici în timpul Ligii afirmau de asemenea că exercițiul puterii a fost transmis regelui de popor; dacă regele viola pactul de supunere, făcând un exercițiu abuziv al puterii, poporul poate să-i retragă puterea.

Dar Rousseau este cel care dă formă sistematică acestei concepții a suveranității populare: voința populară, prin definiție, rezidă în colectivitate în întregul ei. Aceasta nu va dori să fructifice decât propriul interes. Deci suveranitatea se exercită tot timpul pentru binele public. Această teorie presupune egalitatea absolută între toți indivizii, care au fiecare ca inerentă propriei persoane o bucată de suveranitate. Suveranitatea populară aparține poporului, dar nu ca o entitate juridic distinctă de membrii care o compun, ca în teoria suveranității naționale, ci ca o rezultantă a voințelor individuale, ceea ce impune principiul majorității, mai puțin în cazul contractului social care cere în mod logic unanimitatea.

«Să presupunem, scria Rousseau, că statul este compus din zece mii de cetățeni. Suveranul nu poate fi considerat decât în mod colectiv și în bloc, dar fiecare particular, în calitate de supus este considerat ca individ. Astfel, suveranul este față de supuși așa cum zece mii sunt față de unul: adică fiecare membru al statului nu are pentru sine decât a zece mia parte din suveranitate...»[2]

Corpul acesta «moral și colectiv», care, potrivit lui Rousseau, este numit Republică sau corp politic când este pasiv, suveran când este activ, putere când este comparat cu alte state, popor când este raportat la asociați, cetățean ca participant la autoritatea suverană și supus când este subordonat legilor, este format prin contractul social, adică printr-un act voluntar de cedare a unei părți din libertatea naturală către voința generală în schimbul protecției asigurate de aceasta.

„Ceea ce îi revine lui Rousseau, afirma G. Burdeau, este ipoteza contractului social și ideea stării de natură. Prin acest pact oamenii consimt la abandonarea unei părți din drepturile lor către colectivitate pentru a beneficia de avantajele vieții sociale. În mod evident Rousseau nu pretinde că afirmă realitatea istorică a contractului; el îl face să intervină cu titlu de procedeu de gândire, pentru a explica formarea statului și mai ales conservarea de către individ, în sânul corpului politic, a unor drepturi pe care nu le-a putut aliena pentru că ele sunt inerente naturii umane. Astfel, teoria contractului social legitimează, pe de o parte, drepturile pe care individul le poate opune statului și, pe de altă parte, fondează suveranitatea, deoarece autoritatea

---

[1] *J. Laferrière*, Manuel de droit constitutionnel, Paris, 1947, ed. a II-a, p. 367.

[2] *J.J. Rousseau*, Contractul social, Cartea III, Cap. 1.

va trebui în mod necesar să rezide în corpul social care este beneficiarul alienării suveranităţii fiecăruia. Suveranul are ca organ voinţa generală, care nu este altceva decât legea."[1]

Suveranul trebuie apărat contra unor riscuri ce decurg din distincţia subiect/cetăţean. Într-adevăr, fiecare poate să aibă ca om o voinţă particulară, diferită de cea pe care trebuie să o exprime ca cetăţean însărcinat să degaje interesul general prin intermediul voinţei generale a suveranului. De aceea Rousseau afirmă că interesul general se formează cumva prin opoziţie faţă de toate interesele particulare, ceea ce înseamnă că fiecare tinde să scape, deşi cunoaşte interesul general, de rigorile acestuia şi să „se bucure de drepturile de cetăţean fără să vrea să-şi îndeplinească obligaţiile de supus".[2] El trebuie atunci să fie constrâns să fie liber, adică trebuie ca interesele lui să fie pliate interesului general. Pentru ca acest raport supus/cetăţean să fie posibil trebuie însă ca suveranitatea să îndeplinească anumite cerinţe.[3]

Primul său caracter este că este inalienabilă, adică sub nicio formă ea nu poate face obiectul unei delegări. Această caracteristică îl face pe Rousseau să fie situat la antipodul lui Montesquieu. Libertatea, după el, nu poate fi cedată către un altul decât cu riscul de a o pierde definitiv şi deci de a nega obiectul pactului social, ceea ce exclude de principiu guvernământul reprezentativ considerat de Montesquieu ca indispensabil.

Suveranitatea este, pe de altă parte, indivizibilă; ea nu poate exprima voinţa unei părţi a poporului fără să devină voinţă particulară. Voinţa Suveranului este generală sau nu există. De aici pornind, Rousseau va considera separaţia puterilor ca pe o absurditate, căci după el această teorie nu face decât să dezmembreze corpul social pentru ca apoi să-l refacă după nu se ştie care principiu. Totuşi el separă Suveranul de Guvernământ, dar doar funcţional şi stabilind o dependenţă de principiu a executivului faţă de legiuitor.

În fine, suveranitatea este, în concepţia lui Rousseau, infailibilă, fapt ce i-a făcut pe unii să-l califice drept un naiv. Totuşi trebuie înţeles că el consideră voinţa suveranului ca infailibilă doar când are în vedere interesul comun, când este formulată ca voinţă generală, nu şi atunci când ea corespunde amalgamului diverselor voinţe particulare. Astfel el arată că „există adesea diferenţă între voinţa tuturor şi voinţa generală; aceasta din urmă nu priveşte decât interesul comun, cealaltă priveşte interesul privat şi nu este decât o sumă de voinţe particulare"[4]. Acest lucru explică ostilitatea sa faţă de partide, fracţiuni şi orice corp intermediar între voinţa generală şi conştiinţa individuală tinzând spre binele comun.

Suveranitatea, pe de altă parte, nu aparţine, potrivit lui Rousseau, statului, ci Suveranului. Statul are în filozofia lui un înţeles cu totul aparte: el este pasiv, deci nu poate exercita suveranitatea, ci doar o suportă. Nici Guvernământul nu este titularul suveranităţii: el doar acţionează; are forţa, nu voinţa. Titularul suveranităţii nu este poporul ca entitate distinctă, căci corpul social este numit popor doar când este

---

[1] *G. Burdeau*, Droit constitutionnel, 1984, p. 133.

[2] *J.J. Rousseau*, Oeuvres complètes, I, VII.

[3] A se vedea *Y. Guchet*, Histoire des idées politiques, tom I, Armand Colin, Paris, 1995, p. 403-404.

[4] Ibidem, II, I.

raportat la asociaţi, nu la suveranitate. Astfel, suveranitatea devine doar o funcţie, care nu se defineşte în raport de titular, ci de activitatea corpului social.

§6. Guvernământul şi legea

În logica acestei teorii reprezentarea voinţei populare este exclusă. Guvernământul trebuie să fie direct, adică puterea legislativă trebuie să fie exercitată de cetăţenii înşişi. Poporul poate transmite doar puterea, nu voinţa. Există deci un guvern, dar acesta nu are decât funcţii executive; el nu beneficiază de o delegare a voinţei generale, căci aceasta este inalienabilă; nu este decât un instrument al voinţei generale care nu poate face decât acte particulare, niciodată generale. Astfel Rousseau scria: „Puterea legislativă care este suveranul are deci nevoie de o altă putere care execută, adică care reduce legea la actele particulare. Această a doua putere trebuie să fie stabilită de o asemenea manieră că ea trebuie să execute întotdeauna legile şi doar legile. Aici intervine instituţia guvernământului. Ce este guvernământul? Este un corp intermediar între supuşi şi suveran pentru a asigura corespondenţa lor mutuală, abilitat cu executarea legilor şi cu menţinerea libertăţii civile şi politice."[1]

Guvernământul face deci, în concepţia lui Rousseau, joncţiunea între universal şi particular, între lege (ca expresie a voinţei generale a suveranului, universală datorită dublei sale generalităţi, căci ea emană de la poporul indivizibil şi se aplică lui în totalitate şi, pe de altă parte, poartă asupra unui obiect general, neputând să se adreseze niciunui om şi niciunui fapt, conceptul de lege particulară fiind o contradicţie în termeni) şi particularitatea actelor de guvernare, care se referă tocmai la aceste interese particulare şi la indivizii care le au.

Crucial pentru a înţelege deci opera lui Rousseau este să înţelegem „cum se articulează generalitatea legii pusă de Suveran şi particularitatea aplicării sale care este opera Guvernământului. Examenul acestei probleme de logică juridică – care este, în Stat, raportul dintre general şi particular – lămureşte concepţia juridică strictă pe care el o oferă despre guvernământ (...) şi dă tonalitatea întregii sale gândiri asupra dreptului politic."[2]

Un prim lucru este cert: Rousseau nu face nici cea mai mică confuzie între Suveran şi Guvernământ. Astfel, în Discurs asupra economiei politice el scria: „Rog pe cititorii mei să distingă bine autoritatea publică despre care am vorbit şi pe care eu o numesc guvernământ şi autoritatea supremă pe care eu o numesc suveranitate, distincţie care constă în faptul că una are dreptul legislativ, şi obligă în anumite cazuri corpul însuşi al naţiunii, în timp ce cealaltă nu are decât puterea executivă, şi nu poate obliga decât particularii".[3]

Guvernământul este cel care face legătura între Suveran, adică, în terminologia lui Rousseau, „corpul politic" când este „activ", compus fiind din „cetăţeni", şi „stat", adică acelaşi „corp politic" când este „pasiv", compus fiind din „supuşi". El face,

---

[1] VIe Lettre de la Montagne, Oeuvres complètes, t. III, p. 808.

[2] *S. Goyard-Fabre*, Les pricipes philosophiques du droit politique moderne, PUF, Paris, 1997, p. 179.

[3] *J.J. Rousseau,* Oeuvres complètes, tom III, p. 244.

potrivit lui Rousseau, „într-un fel în cadrul persoanei publice ceea ce face în om uniunea sufletului şi corpului" şi, ca şi această uniune, el este enigmatic, o piatră de încercare a filozofiei politice.

Într-un registru terminologic nou şi destul de derutant, el numeşte „Prinţ" acest corp intermediar între Suveran şi supuşi, făcând astfel distincţia între guvernământ şi membrii acestuia, pe care îi numeşte „magistraţi" şi, pe de altă parte, între „Prinţ" ca fiind corpul întreg al magistraţilor şi Rege, care nu este decât unul dintre magistraţi. El face astfel distincţia între guvernare şi organul sau organele care guvernează. Guvernământul este o funcţie exercitată de diverse organe, printre care şi Regele. Această distincţie este crucială. Orice Republică va avea, după Rousseau, de îndeplinit două funcţii distincte de organele care o exercită, legislativă şi administrativă, şi distincte între ele. Astfel Rousseau declară că „nu este bine ca cel ce face legile să le execute". Dar separaţia rămâne funcţională, suveranitatea este indivizibilă, ca şi poporul, de unde ostilitatea autorului faţă de teoria „părţilor de suveranitate".

Pare oarecum uimitor ca Rousseau să vrea să distingă Suveranul de Guvernământ, căci aceasta implică automat imposibilitatea guvernământului direct. Totuşi paradoxul este doar aparent. Rousseau susţine, mai întâi, că Suveranul (ansamblul cetăţenilor activi) poate coincide cu Statul (ansamblul subiecţilor pasivi). Acest raport de identitate ar conduce la o democraţie directă, în care, în mod logic, guvernământul ar fi inutil. Dar, deşi consideră ideală o asemenea democraţie, Rousseau este conştient de imposibilitatea ei: „Nu a existat şi nu va exista niciodată o democraţie veritabilă" – afirmă el.[1] De aceea, într-o a doua fază, el admite că pentru ca o republică a oamenilor (şi nu a zeilor) să fie bine constituită are nevoie de un guvernământ care stabileşte o mediere între generalitatea legilor Suveranului şi particularitatea comportamentelor supuşilor, care subsumează afacerile private regulilor publice. Astfel devine de primă importanţă să se distingă între legi şi orice decrete ale magistraturilor. Primele se raportează la exigenţele universale ale noţiunii, celelalte particularizează, oferind astfel efectivitate deciziilor legislative ale Suveranului.

Între decrete şi legi există o ierarhie, cum există o ierarhie şi între executiv şi legislativ. Guvernământul rămâne o putere subalternă sau subordonată în drept care trebuie controlată de Suveran. Astfel Rousseau scria în *Lettres écrites de la montague*[2]: „Puterea legislativă constă în două lucruri inseparabile: a face legile şi a le menţine; aceasta înseamnă că trebuie să aibă putere de control asupra puterii executive. Nu există stat în lume unde Suveranul să nu aibă această putere de inspecţie. Fără aceasta, orice legătură, orice subordonare lipsind între cele două puteri, cea de a doua nu va depinde deloc de prima; executarea nu va avea niciun raport necesar cu legile; Legea nu va fi decât un cuvânt şi acest cuvânt nu va semnifica nimic."

În viziunea lui Rousseau guvernământul este termenul mediu între Suveran şi Stat aflate într-un raport matematic de „proporţie continuă". Suveranul este faţă de Guvernământ ceea ce Guvernământul este faţă de Stat: Suveran/guvernământ = guvernământ/Stat.

---

[1] *J.J. Rousseau*, Contractul social, op. cit., III, IV.

[2] LettreVII.

Dacă suveranul ar vrea să guverneze, el ar fi prea puternic în raport cu Guvernământul; dacă Guvernământul ar dori să legifereze, puterea sa abuzivă l-ar face prea puternic în raport cu Suveranul. În ambele cazuri s-ar instala despotismul. Dacă supuşii (Statul) nu se mai supun legilor, Suveranul şi Guvernământul ar fi atât de slabe încât s-ar instaura anarhia. Pentru a evita aceste două tendinţe extreme, supunerea subiecţilor faţă de lege trebuie să fie compensată de autoritatea cetăţenilor asupra guvernământului. Astfel, pentru Rousseau, „cu cât Statul se măreşte, cu atât Guvernământul trebuie să se concentreze"[1] astfel că „raportul magistraţilor faţă de Guvernământ trebuie să fie inversul raportului supuşilor faţă de Suveran"[2]; „numărul şefilor trebuie să se diminueze din cauza măririi poporului". Dar această matematică politică are pentru Rousseau doar o valoare simbolică, care însă, cu toate dificultăţile ridicate de înţelegerea ei, are o dublă semnificaţie. „Pe de o parte, Rousseau, în ciuda unei terminologii puţin obişnuite şi obscure, ajunge să explice că, în acelaşi fel cum este necesar, în cadrul corpului politic, să distingem Suveranul (corpul politic când este activ) şi Statul (acelaşi corp politic când este pasiv), la fel se impune în cadrul corpului de magistraţi necesitatea de a distinge între «Prinţ» («corpul întreg al magistraţilor») şi Guvernământ («administraţia supremă»). Ideea, în mod cert dificilă, se lămureşte cu toate acestea atunci când Rousseau precizează că Prinţul şi Statul sunt în mod structural *corpuri* sau *organe*, în timp ce Guvernământul şi Suveranul sunt *funcţii* sau *puteri*. Pe de altă parte, matematica guvernamentală la care recurge Rousseau contribuie la a face comprehensibilă complementaritatea Guvernământului şi Suveranului."[3]

În tradiţia tipologiei clasice, Rousseau găseşte că Guvernământul poate îmbrăca trei forme diferite în funcţie de numărul celor care îl compun[4]: 1) democraţia, prezentă atunci când Suveranul conferă guvernământul întregului popor sau celei mai mari părţi a lui; 2) aristocraţia, prezentă atunci când guvernământul este conferit unui număr mic de magistraţi; şi 3) monarhia, când guvernământul este în mâinile unui singur magistrat. În toate cazurile însă se păstrează distincţia între suveran şi guvernământ. Suveranitatea rămâne inalienabilă; ceea ce se transmite este doar puterea, nu voinţa. Suveranul vrea; Guvernământul execută: el are forţa, nu voinţa. Şi pentru ca această forţă să fie legitimă „orice guvernământ trebuie să fie republican". Monarhia este condamnată.

Rousseau acordă o preferinţă de principiu democraţiei, pe care o consideră guvernământul perfect. Dar tocmai această perfecţiune o face inaplicabilă. „Dacă luăm termenul în accepţiunea sa veritabilă – scrie el – democraţie nu a existat şi nu va exista niciodată. Este contra ordinii naturale ca cei mulţi să guverneze şi cei puţini să fie guvernaţi. Este de neimaginat ca poporul să rămână neîntrerupt reunit pentru a veghea la afacerile publice."[5] De aceea Rousseau va acorda prioritate, din punct de vedere practic, aristocraţiei, căci este în firea lucrurilor ca cel mai înţelept să dirijeze

---

[1] *J.J. Rousseau*, Contractul social, op. cit., III, II.
[2] Ibidem.
[3] *S. Goyard-Fabre*, op. cit., p. 184.
[4] *J.J. Rousseau*, Contractul social, op. cit., III, III.
[5] Ibidem, III, IV.

mulţimea. Dar se vede bine că aristocraţia este înţeleasă într-un sens calitativ, nu ereditar.

Independent însă de forma guvernământului, Rousseau are tendinţa de a-l înţelege ca acţionând continuu contra Suveranului, ca având tendinţa de a degenera pentru că apasă asupra lui „un viciu inerent şi inevitabil", inadaptarea deciziilor sale particulare la universalitatea voinţei suverane. „Cum voinţa particulară – scrie el – acţionează fără încetare contra voinţei generale, tot astfel guvernământul face un efort continuu contra suveranităţii."[1]

§7. Critici adresate contractului social

Doctrina contactului social a atras multe critici. S-a spus că ceea ce afirmă Rousseau, prin intermediul contractului social, este fals. Nu a existat niciodată în istorie o astfel de înţelegere între indivizii umani prin care să se renunţe voluntar la starea de natură şi la libertatea pe care această stare o presupune în favoarea unei voinţe generale în vederea constituirii societăţii civile. La originea societăţii nu stă asocierea liberă, ci forţa brutală. Existenţa contractului social nu este de natură istorică, ci mai mult logică.

Pe de altă parte, teoria contractului social, aşa cum este susţinută de Rousseau, pare că înlocuieşte absolutismul monarhic prin absolutismul democratic. Un astfel de absolutism se poate manifesta prin dominaţia majorităţii asupra minorităţii. Există acest risc cu toate că gânditorul îşi ia toate precauţiile.

Având în vedere bipolaritatea concepţiei sale politice, pe de o parte libertatea individului, iar pe de altă parte voinţa generală, el apără individul până la anarhism şi face apologia voinţei generale care tinde spre absolutism. Trebuie reţinut că Rousseau evită astfel de extreme căutând să subordoneze interesele particulare faţă de cele ce rezultă din voinţa generală. La el voinţa generală nu se confundă cu voinţa tuturor. „Există voinţă generală când se acordă mai multă atenţie interesului comun decât interesului particular, când omul este mai înduioşat de dragostea de grup decât de dragostea de sine, când cetăţenii se consideră ca un singur corp şi nu au decât o singură voinţă care se raportează la conservare şi la binele general"[2].

Cu toate că Rousseau caută un echilibru între interesele oamenilor şi voinţa generală, nu poate evita subordonarea primei celei din urmă. Chiar dacă totul se realizează având ca scop omul şi fericirea sa, nu putem să nu observăm că voinţa generală tinde să devină un scop în sine. Acest mod de a gândi va avea rezonanţă în istorie şi nu este exclus ca, indirect, el să fi dus la preamărirea statului absolut.

A fost criticată concepţia despre stat a lui Rousseau şi de către întemeietorii marxismului care au susţinut că statul se naşte din realitate, nu este produsul raţiunii, rezultatul unei decizii arbitrare. Ca urmare, el apare pe o anumită treaptă de dezvoltare a istoriei, când condiţiile economice, în primul rând, îl impun cu necesitate.

---

[1] Ibidem.

[2] *B. de Jouvenel*, Essais sur la politique de Rousseau, în Du Contrat social, Collection Pluriel, Livre de poche, 1977, p. 109.

Chestiunile politice fundamentale dezvăluite de Rousseau, originalitatea răspunsurilor sale, dar, în mod egal, complexitatea şi ambiguitatea lor, au suscitat interpretările cele mai diverse, chiar diametral opuse, ale gândirii sale politice.

Astfel, unii au considerat gândirea lui Rousseau ca fiind expresia individualismului în acelaşi timp abstract şi extremist. Alţii, văd în concepţia lui Rousseau antecedente ale ideilor totalitare, chiar totalitariste, prin modul de a defini voinţa generală şi predilecţia pentru o societate închisă şi autarhică.

Indiferent însă ce critici i s-ar aduce, Rousseau are meritul incontestabil, înaintea istoriei, de a fi pus problema democraţiei. Exaltând voinţa generală, el a permis apariţia suveranităţii naţionale. „Ideea contractului social pare astăzi demodată, dar nu admitem noi, implicit, în dreptul public, ideea contractului de adeziune? Fiecare dintre noi aderă prin consimţământul său la Stat, această adeziune făcându-se numai prin activitatea indivizilor în cadrul naţiunii, şi se exersează în democraţie prin buletinul de vot şi validitatea obiectivă pe care noi o atribuim legii"[1].

Secţiunea a 4-a. Un anticontractualist: David Hume

§1. Viaţa şi opera

David Hume s-a născut la 26 aprilie 1711, în oraşul scoţian Edinburgh, ca fiu al unei familii de nobili. Tatăl său făcea parte din ramura genealogică a contelui Hume, iar mama sa era sora lui Sir David Falconer, preşedintele Colegiului de Justiţie. Cu toate acestea, familia filosofului nu era prea bogată. Pentru că în acea vreme titlul şi averea părinţilor erau moştenite de fiul cel mare, David Hume aparţinea burgheziei, nu nobilimii. Moştenirea rămasă de la părinţii săi nu-i asigura independenţa materială, fapt ce-i va influenţa în mare măsură drumul pe care avea să-l parcurgă de-a lungul întregii sale vieţi.

A urmat cursurile Universităţii din Edinburgh, secţia de greacă, fiind înmatriculat în anul 1723. A rămas aici trei ani. În această perioadă şi-a făcut educaţia, arătând o mare pasiune pentru literatură. La vârsta de 17 ani David Hume a început studiul dreptului. După terminarea studiilor, se retrage la moşia părintească, unde îşi va perfecţiona educaţia intelectuală de unul singur, urmându-şi propriile înclinaţii. Studiază din filosofii şi scriitorii greci şi latini, precum şi din Locke şi Berkeley.

În anul 1734 pleacă la Bristol, cu recomandări pentru câţiva negustori, cu scopul de a-şi croi un drum în viaţă. După câteva luni renunţă, dându-şi seama că alta este chemarea sa. Pleacă în Franţa, unde va locui timp de trei ani, până în 1737, perioadă în care va lucra la redactarea cărţii *Tratat asupra naturii omeneşti*. Întors în Anglia, în august 1737, va pregăti manuscrisul pentru tipar, cu convingerea că va revoluţiona gândirea în domenii ale filosofiei de maximă importanţă. În 1739 apar, nesemnate, primele două părţi, *Despre intelect* şi *Despre afecte*, iar în toamna anului 1740 apare a treia parte, *Despre morală*. În anul 1741, Hume va publica o mică culegere numită *Eseuri morale şi politice*. Pentru că primele două părţi ale lucrării sale nu s-au bucurat de succes, efectul fiind o mare dezamăgire a autorului, el va publica ultimul

[1] *A. Brimo*, op. cit., p. 130.

eseu anonim, de teamă ca nu cumva lumea să aibă aceeaşi atitudine de indiferenţă. Această operă însă a avut o primire bună, aşa că autorul a uitat cu totul dezamăgirea provocată de cea dintâi.

În 1744, în urma îndemnului prietenilor săi, solicită catedra de „Etică şi filosofie pneumatică" de la Universitatea din Edinburgh, dar este refuzat, fiind acuzat de erezie, deism, scepticism şi ateism.

Succesul său ca autor va fi asigurat de *Eseuri asupra intelectului omenesc, Trei eseuri, morale şi politice*, cunoscute apoi sub denumirea de *Cercetare asupra intelectului omenesc*, o nouă ediţie a *Eseurilor morale şi politice*, toate apărute în 1748. În anul 1751 apare lucrarea *Cercetare asupra principiilor morale*, iar în 1752 *Disertaţii politice*. Despre aceasta din urmă, Hume va afirma că este „singura din operele mele care a avut succes la prima apariţie".

În anul 1752 David Hume va fi ales bibliotecar, dar cu o puternică opoziţie din partea celor care îl acuzau de ateism.

În 1763 el va ocupa postul de secretar de ambasadă la Paris, în urma insistenţelor ambasadorului Hertford. După părăsirea acestui post, va reveni în Scoţia însoţit de prietenul său Jean Jacques Rousseau. În perioada 1767-1769 va îndeplini funcţia de subsecretar pentru Scoţia. Ultimii ani din viaţă şi-i va petrece la Edinburgh. Încetează din viaţă la 25 august 1776.

Opera sa întreagă „inclusiv monumentala *Istorie a Angliei* (considerată multă vreme drept cartea de căpătâi a istoriografiei engleze), este dedicată tratării unor subiecte care ţin de ceea ce astăzi am numi «ştiinţe sociale». Nu poate exista o lucrare serioasă de istorie a ştiinţei istorice, a economiei, a psihologiei sau a filosofiei, care să nu consacre un capitol special gândirii lui Hume".[1]

§2. Scepticismul cu privire la operaţiile intelectului

Hegel este nedrept când afirmă că David Hume nu este remarcabil ca filosof. În a sa *Istorie a filosofiei* arată că „scepticismul lui Hume s-a făcut remarcat mai mult pe plan istoric decât este el remarcabil în sine".[2] Importanţa sa istorică ar consta în faptul că opera sa l-a trezit pe Kant din somnul dogmatic.

Trebuie remarcat că opera lui Hume se înscrie în tradiţia empirismului inaugurat de Locke şi continuat de Berkeley, a cărui notă distinctivă faţă de aceşti predecesori constă în scepticismul său declarat. „Obiectul cercetării lui Hume nu-l formează lumea externă obiectivă, ci lumea internă, spiritul omenesc însuşi. El se mişcă în această privinţă pe linia trasă de marii săi înaintaşi moderni, Descartes, Locke, Berkeley, care au răsturnat centrul de greutate al meditaţiilor filosofice din lumea obiectivă în cea subiectivă, din cosmos în om, un fapt pe care în antichitate, din alte raţiuni, îl făcuse şi Socrate. Ceea ce urmăreşte Hume e să analizeze intelectul

[1] *A.P. Iliescu* şi *E.M. Socaciu*, Fundamentele gândirii politice moderne, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 74.

[2] *Hegel*, Prelegeri de istoria filosofiei, Ed. Academiei, Bucureşti, 1954, p. 537.

omenesc, să-i sesizeze întinderea şi forţele, pentru ca să poată aprecia valoarea pe care o posedă ştiinţele existente, toate fără deosebire".[1]

Gândind pe marginea unor astfel de observaţii şi studiind lucrarea sa *Cercetare asupra intelectului omenesc*, vom observa falsitatea afirmaţiei lui Hegel, care consideră că Hume are importanţă doar din punct de vedere istoric şi nu al operei sale în sine. Oare cercetările lui Hume cu privire la limitele intelectului omenesc nu au fost integral preluate de către Kant? În ceea ce priveşte metoda folosită, Kant îi datorează foarte mult lui Hume şi poate empiriştilor englezi în general, pentru că metoda sa constă în stabilirea exactă a limitelor pe care le are intelectul uman în cunoaşterea de sine şi a lumii obiective. „Apariţia la câţiva ani de la moartea gânditorului scoţian a *Criticii raţiunii pure*, şi apoi a *Pralegomenelor*, în care se atrăgea atenţia asupra recunoaşterii însemnătăţii epocale a filosofiei teoretice a lui Hume, cunoscut şi apreciat în timpul vieţii, atât în Anglia, cât şi în Franţa, mai mult ca istoric, moralist şi eseist".[2]

În ce constă scepticismul lui Hume? Constă în înseşi limitele pe care filosoful le pune intelectului omenesc. Este necesar ca în cunoaştere, care este impusă de însăşi natura şi constituţia intelectului nostru, să ne limităm la fenomene şi la relaţiile dintre fenomene. O asemenea cunoaştere este suficientă când este vorba de a asigura conducerea practică a vieţii şi cunoaşterea îndatoririlor noastre. Toţi cei care au pretins că dezvăluie principiile ultime ale lucrurilor, ne amăgesc cu promisiuni care nu pot fi satisfăcute. „Singura cale de a elibera pe loc ştiinţa de aceste chestiuni obscure este de a cerceta în mod serios natura intelectului omenesc şi de a arăta, printr-o analiză exactă a puterilor şi capacităţilor sale, că el nu este câtuşi de puţin în stare să dezlege chestiuni atât de îndepărtate şi atât de greu de înţeles".[3] Pentru a ne elibera de iluzoriu, o parte însemnată a ştiinţei se rezumă la cunoaşterea operaţiunilor spiritului uman. Forţa creatoare a spiritului nostru nu poate depăşi operaţiunea de a compune, transpune, de a spori sau micşora materia oferită de simţuri şi experienţă. „Pe scurt, întreaga materie a gândirii derivă fie din simţirea noastră externă, fie din cea internă. Dar amestecul şi compunerea elementelor acestei materii sunt în puterea spiritului şi voinţei".[4] Obiectele raţiunii omeneşti sunt de două categorii: relaţii între idei şi fapte. De prima categorie aparţin geometria, algebra şi aritmetica. Afirmaţiile în acest domeniu sunt certe. Raţionamentele cu privire la fapte par să fie fundamentate pe relaţia dintre *cauză* şi *efect*, iar „cunoaşterea acestei relaţii nu este dobândită, în nicio împrejurare, prin raţionamente *a priori*, ci ia naştere în întregime din experienţă, când găsim că anumite obiecte particulare sunt alăturate mereu unele altora".[5]

Concluzia la care ajunge Hume este aceea că obiectele care apar simţurilor noastre nu dezvăluie niciodată nici cauzele care le produc şi nici efectele care iau naştere din ele. Dacă raţiunea nu este ajutată de *experienţă*, nu va putea trage nicio

---

[1] *N. Bagdasar*, Introducere la volumul David Hume, Cercetare asupra intelectului omenesc, Societatea română de filosofie, p. XVII.

[2] *M. Flanta*, Introducere la D. Hume, Cercetare asupra intelectului omenesc, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 18.

[3] *D. Hume*, Cercetare asupra intelectului omenesc, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1987, p. 95.

[4] Ibidem, p. 100.

[5] Ibidem, p. 107.

concluzie cu privire la existenţa aşa cum este ea în sine şi cu privire la fapte. Fără *experienţă* spiritul nu va descoperi niciodată că efectul se găseşte în cauză, pentru că efectul este cu totul diferit de cauză şi nu poate fi descoperit vreodată în aceasta. De aceea, niciun gânditor nu a putut să descopere cauza ultimă a unei acţiuni sau a Universului, pentru că o astfel de cauză nu îi este dată în experienţă, iar raţiunea prin ea însăşi nu poate face o astfel de descoperire. Un om înzestrat cu raţiune – exemplifică Hume – dacă ar fi adus dintr-odată pe această lume, ar observa o anumită succesiune a obiectelor, dar mai departe el nu ar fi în stare să observe nimic altceva şi nu ar putea avea ideea de cauză şi efect, pentru că forţa prin care sunt realizate acţiunile particulare nu apare niciodată simţurilor. După o anumită experienţă, el va observa că unele obiecte sunt mereu alăturate altora. El va putea să derive, de data aceasta, existenţa unui obiect din apariţia celuilalt. „Acest principiu este *obişnuinţa* sau *deprinderea* (...). Probabil că nu putem împinge cercetările noastre mai departe sau să pretindem să determinăm cauza acestei cauze, ci trebuie să ne mulţumim cu el, ca principiu ultim, pe care-l putem stabili, al tuturor concluziilor noastre provenite din experienţă. Putem să fim pe deplin mulţumiţi că putem merge atât de departe şi nu trebuie să ne plângem de îngustimea facultăţilor noastre pe motivul că ele nu pot să ne ducă mai departe".[1] Fără această obişnuinţă, noi am percepe lucrurile în succesiune, dar niciodată nu am putea deduce că un lucru îl produce pe altul. În natură nu există decât obiecte izolate.

Este inutil să căutăm necesitatea în lumea externă: „Necesitatea e ceva care există în spirit, nu în obiecte (...). Sau nu avem nicio idee despre necesitate, sau necesitatea nu este altceva decât această determinare a gândirii de a trece de la cauze la efecte şi de la efecte la cauze, potrivit unirii lor găsită prin experienţă". În succesiunea de obiecte şi evenimente spiritul, nu poate descoperi niciodată o legătură necesară. „Necesitatea nu este altceva decât o impresie internă a spiritului sau o determinaţie care conduce gândurile noastre de la un obiect la altul".[2] Această necesitate interioară se explică prin obişnuinţă, noţiunea de relaţie fiind dată de simple asociaţii ale minţii noastre. Dacă există o legătură obiectivă de cauzalitate, noi nu avem mijloacele cognitive pentru a face asemenea afirmaţii; acest lucru depăşeşte puterea intelectului uman. Acest lucru este afirmat şi despre Locke de către unii autori.[3] Conform lui Hegel însă, „Hume a adoptat principiul experienţei preconizat de Locke, dar el l-a urmat în chip mai consecvent; Hume a suprimat obiectivitatea, fiinţa-în-sine-şi-pentru-sine a determinaţiilor gândului".[4] În ceea ce priveşte noţiunea de substanţă, filosoful scoţian afirmă că aceasta este o simplă ficţiune. „Concluzia generală asupra problemei substanţei, concluzie ce se impune după Hume cu necesitate, este că dacă toate ideile derivă din impresii – şi acest lucru este pentru filosoful nostru indubitabil – şi dacă nu avem nicio impresie de substanţă, urmează în mod cum nu se poate mai logic că noi nu avem despre substanţă nicio idee. Pretinsa

[1] Ibidem, p. 120.
[2] *D. Hume*, Nature humaine, I, op. cit., p. 289.
[3] A se vedea *N. Trandafiroiu*, op. cit., p. 202.
[4] *Hegel*, Istoria filosofiei, op. cit., p. 542.

idee de substanţă este o idee inteligibilă".[1] Datorită scepticismului său, Hume a fost considerat şi agnostic.

§3. Concepţia politico-juridică

Metoda folosită cu privire la cunoaşterea naturii, Hume o aplică şi domeniului moralei. El afirmă că raţiunea este la fel de neputincioasă şi în a oferi precepte morale. Raţiunea prin ea însăşi nu poate sesiza distincţia originară dintre bine şi rău. Dacă principiile morale există în societate, ele nu pot fi stabilite decât printr-o cercetare asupra originii sentimentelor. Hume îi apără pe cei care se preocupă de o morală a sentimentului împotriva celor care susţin o morală a raţiunii. „Este probabil că sentinţa finală care stabileşte caracterele şi acţiunile prietenoase sau odioase, demne de elogiu sau blamate, care sunt marcate de pecetea onoarei sau a infamiei, aprobării sau condamnării, care face din moralitate un principiu activ, din virtute fericirea noastră şi din viciu disperarea noastră, este probabil, zic eu, că această sentinţă depinde de câteva simţuri sau impresii intime, pe care natura le-a distribuit în mod universal întregii specii".[2] Raţiunea deci este dependentă de sentimente, ea nefiind capabilă să împiedice producerea unei acţiuni, de una singură, aprobând-o sau condamnând-o. Raţiunea „este şi trebuie să fie doar roaba pasiunilor; ea nu poate pretinde niciodată să aibă altă sarcină decât de a le servi şi asculta".[3] Acest principiu este bunăvoinţa ca manifestare exemplară a unei morale pe care experienţa o pune în valoare ca fiind deosebit de utilă pentru om. Suntem virtuoşi, pentru că virtutea este benefică având în vedere precaritatea fiinţei noastre. Experienţa nu ne oferă spectacolul unui paradis, ci pe acela al unei lumi unde trebuie combinate interesele, astfel că justiţia poate fi explicată în aceeaşi termeni ca şi bunătatea. De unde rezultă că „regulile moralităţii nu constituie concluzii ale raţiunii noastre".[4] Raţiunea, în opinia filosofului, este inertă şi nu poate niciodată să împiedice sau să producă vreo acţiune. Ceea ce este inert nu poate fi principiu al acţiunii. Singurul lucru pe care îl poate stabili raţiunea este distincţia dintre adevăr şi fals. Această distincţie este bazată pe acordul sau dezacordul „fie cu relaţiile dintre idei, fie cu existenţa reală şi cu stările de fapt. Ceea ce nu poate stabili un acord sau un dezacord cu acestea, nu poate fi adevărat sau fals şi, ca urmare, nu poate să fie obiect al raţiunii. Pasiunile, voinţa şi acţiunile noastre nu pot intra într-un astfel de raport" şi „este imposibil ca ele să fie declarate adevărate sau false, contrare sau conforme raţiunii".[5]

Meritul moral sau blamarea nu derivă dintr-o concordanţă sau dintr-un dezacord cu raţiunea. Acţiunile pot fi lăudabile sau condamnabile, dar nu pot fi raţionale sau neraţionale".[6] Caracterizarea unei acţiuni ca fiind vicioasă nu depinde de raţiune, ci

---

[1] *D. Bădărău*, Introducere la Cercetare asupra intelectului omenesc, op. cit., p. XXXX.
[2] *D. Hume*, Enquête sur les principes de la morale, Ed. Flammarion, p. 74.
[3] *D. Hume*, Tratat despre natura umană, op. cit., II, III.
[4] *D. Hume*, Tratat despre natura umană, în vol. Fundamentele gândirii politice moderne, coordonatori *A.P. Iliescu* şi *E.M. Socaciu*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 78.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem.

de sentiment. „Să luăm în considerare orice acţiune despre care se admite că este vicioasă: omorul cu premeditare, de exemplu. Să o examinăm din toate unghiurile şi să vedem dacă putem descoperi acea stare de fapt sau existenţă reală, numită *viciu*. Oricum am analiza-o, nu vom găsi decât anumite pasiuni, motive, voliţii şi gânduri. Nu există nicio altă stare de fapt. Viciul ne scapă cu totul. El nu poate fi găsit, până când nu vom privi în noi înşine şi nu vom întâlni acolo un sentiment, care se naşte în noi, de dezaprobare, faţă de această acţiune. Aceasta este o stare de fapt; dar ea este obiectul simţirii, şi nu al raţiunii".[1]

Afirmând supremaţia sentimentului faţă de raţiune, Hume a formulat cea mai importantă obiecţie cu privire la fundamentarea politicului şi moralei pe ideea de lege naturală. Cu toate acestea şi sentimentul este tot o constantă naturală a omului în funcţie de care se asigură coeziunea socială. „Tocmai aceste regularităţi fac posibilă teoria politică, a cărei primă axiomă este aceea că orice încercare de a modifica natura umană pe calea intervenţiilor operate de puterea politică este pur iluzorie".[2] Cu toate acestea, teoria lui Hume diferă de teoriile dreptului natural care se întemeiază pe raţiunea umană. Pentru acestea din urmă, morala şi dreptul îşi au izvorul în raţiunea umană şi nu în acte spontane ale acţiunii umane bazate pe sentimente, aşa cum susţine Hume.

El are o părere diferită faţă de cei care susţin că statul a apărut în urma unui contract. Teoriile contractualiste au la bază ideea consimţământului ca punct de plecare în formarea statului. Hume susţine că oamenii sunt capabili să trăiască în societate în lipsa oricărei cârmuiri. Acest lucru este posibil atunci când oamenii se limitează la strictul necesar, astfel încât fiecare să aibă exact atât cât îi trebuie. Neînţelegerile apar atunci când există o cantitate considerabilă de bunuri pentru că fiecare va încerca să pună stăpânire pe ceea ce îi place. Sunt triburi în care oamenii trăiesc în prietenie şi bună înţelegere fără nicio cârmuire stabilită. Necesitatea unei căpetenii apare numai pe câmpul de luptă şi ea se bazează pe autoritate numai în acele momente. De aici, oamenii încep să apeleze tot mai mult la autoritate şi în situaţiile în care apare surplus de bunuri din comerţ sau din acţiuni întâmplătoare, uitând de pace şi de dreptate.

Ca o consecinţă a acestei autorităţi a şefului, toate cârmuirile au fost la început monarhice. Republicile se nasc doar din abuzurile monarhiei şi ale puterii despotice.

David Hume afirmă că „starea societăţii lipsită de cârmuire este una dintre cele mai naturale stări în care se pot găsi oamenii".[3] Părăsirea acestei stări are drept cauză sporirea bogăţiilor şi a posesiunilor. „Dacă oamenii pot păstra o societate fără cârmuire, este imposibil ca ei să păstreze societatea în lipsa oricărei *dreptăţi* şi fără respectarea celor trei legi fundamentale privind stabilitatea proprietăţii, transferul ei prin consimţământ şi îndeplinirea promisiunilor".[4] Legile acestea sunt anterioare statului şi presupun obligaţii fără supunere faţă de vreo magistratură a statului. Conducerea societăţii de către stat a fost o trecere naturală şi ea derivă în mod nemijlocit din legea privind ţinerea promisiunilor. „Odată ce oamenii sesizează necesitatea

---

[1] Ibidem, p. 82.

[2] *A.P. Iliescu* şi *E.M. Socaciu*, op. cit., p. 75.

[3] *D. Hume*, Tratat despre natura umană, partea a II-a, p. 84.

[4] Ibidem, p. 84.

cârmuirii pentru a păstra pacea şi pentru a aplica dreptatea, ei se vor uni în mod natural, îşi vor alege magistraţii, vor stabili care este puterea acestora şi le vor promite *supunerea*. Cum despre o promisiune se presupune a fi o legătură ori o asigurare deja existentă şi însoţită de o obligaţie morală, ea a fost considerată a fi prima autorizare dată cârmuirii şi sursa celei dintâi obligaţii la supunere".[1]

Din câte se vede, aici nu este vorba despre mişcarea oamenilor într-o societate supusă statului, prin renunţarea la libertatea lor naturală. Supunerea faţă de stat presupune o obligaţie inexistentă în starea naturală. Este o obligaţie rezultată din consimţământul oamenilor de a trece la societatea civilă condusă de stat. Hume susţine că acest mod de a gândi este eronat. Trecerea de la legea naturală a promisiunii la stat s-a făcut în mod firesc, natural, fără a fi necesitat un contract. Este convingerea firească a oamenilor că promisiunea supunerii faţă de stat are acelaşi fundament ca şi aceea a ţinerii promisiunii instituită în mod natural. Starea naturală a obligaţiei de a respecta promisiunea dată, cât şi promisiunea supunerii faţă de stat, îşi au temeiul în acelaşi interes uman: coeziunea socială. Este inutil să interpunem aici contractul, pentru că acesta, conform teoriilor contractualiste, întrerupe cursul firesc al lucrurilor: oamenii cad de acord să suprime starea naturală pentru a se supune societăţii civile.

Teoriile contractualiste, în plus, presupun că dreptatea naturală este anterioară şi o fundamentează pe cea civilă. În realitate însă, susţine Hume, atât în starea de natură, cât şi în cea civilă, funcţionează aceleaşi legi, create de oameni şi care au ca rol menţinerea stabilităţii în relaţiile dintre ei. „Odată înlăturată această idee eronată şi ajungând la concluzia că dreptatea *naturală*, nu mai puţin decât cea *civilă*, îşi derivă originea din convenţiile umane, vom vedea de îndată cât de puţin fructuos este să le fondăm una pe cealaltă şi să căutăm, în legile naturale, un temei mai puternic pentru datoriile noastre politice, decât sunt interesul şi convenţiile dintre oameni".[2]

Datoriile civile au fost născocite pentru a le conserva pe cele naturale, principalul obiect al statului fiind acela de a-i constrânge pe oameni pentru a respecta legile naturale.

Chiar dacă cele două datorii sunt fundamentate de acelaşi principiu, ele totuşi sunt distincte: interesul de a ne supune cârmuirii este diferit de acela al respectării promisiunilor. „Supunerea faţă de magistratul civil este condiţia păstrării ordinii şi înţelegerii în societate. Respectarea promisiunilor este necesară pentru dobândirea încrederii reciproce în privinţa acţiunilor obişnuite ale vieţii. Scopurile lor, ca şi mijloacele, sunt în întregime distincte; şi nu sunt subordonate unele altora".[3]

Se poate deci afirma că ambele au ca rol realizarea intereselor fiinţei umane, pentru că ele se integrează perfect, asigurând armonia socială. Numai într-o societate armonioasă omul îşi poate conserva fiinţa. Fidelitatea faţă de promisiuni ţine de sfera obligaţiilor *private*, pe când loialitatea faţă de stat ţine de regulile obligaţiilor *publice*. „Deoarece găsim aici două interese întru totul distincte unul faţă de celălalt, ele trebuie să dea naştere la două obligaţii morale, la fel de separate şi independente una faţă de cealaltă. Chiar dacă nu ar exista în lume nimic asemănător promisiunii, cârmuirea ar fi încă necesară în toate societăţile mari şi civilizate, iar dacă promi-

[1] Ibidem.
[2] Ibidem, p. 85.
[3] Ibidem, p. 86.

siunile nu s-ar baza decât pe obligaţiile ce le sunt proprii, fără intervenţia separată a cârmuirii, ele n-ar avea decât o mică eficacitate în astfel de societăţi".

Hume demonstrează că teoria contractului social este incorectă, bazându-se pe faptul că, atât oamenii de stat cât şi cetăţenii, nu invocă niciodată faptul că între ei există un contract. Din contră, ei sunt conştienţi că supunerea lor faţă de stat este o problemă moştenită şi o acceptă ca atare. Acest mod de a accepta supunerea este demonstrat şi de faptul că, adesea, oamenii sunt conduşi de magistraţi care nu au niciun fel de autoritate sau putere; cu toate acestea, sunt acceptaţi, dar la care nu şi-ar da consimţământul dacă ar fi întrebaţi. Aceşti magistraţi au obţinut funcţiile lor deoarece ei provin din „acea spiţă care a condus înainte, şi din acea ramură care în mod obişnuit succede la putere". În plus, un om care trăieşte sub o cârmuire absolută, nu i-ar datora niciun fel de supunere.

În dezvoltarea sa, omul este angajat să întemeieze societăţi politice „cu scopul de a administra justiţia; fără de care nu poate fi pace între oameni, nici siguranţă şi nici raporturi reciproce". Vastul aparat de stat trebuie privit ca având drept ţel distribuirea dreptăţii. Fără aparatul de stat, justiţia nu este posibilă pentru că oamenii, de cele mai multe ori, nu-şi văd decât interesele imediate, neglijându-le pe cele care asigură stabilitate socială. „Este imposibil – arată Hume – să-i ţii pe oameni fideli şi fără rătăciri, pe căile dreptăţii. Pot interveni anumite împrejurări excepţionale, în care nu am crede că interesele lor sunt mai bine promovate prin fraudă sau jaf decât vătămate prin ruptura pe care nedreptatea sa o aduce unităţii sociale". Din cauza acestor slăbiciuni, ei trebuie să instituie anumite persoane a căror sarcină este „să-i pedepsească pe infractori, să cerceteze frauda şi violenţa şi să-i oblige pe oameni, oricât s-ar împotrivi, să ţină seama de interesele lor reale şi permanente".

Supunerea este o datorie pe care se sprijină *justiţia*. Pentru a se putea asigura stabilitatea socială, în orice stat trebuie sacrificată o bună parte din libertate concomitent cu contractul care să înlăture abuzul autorităţii.

Se poate asigura libertatea atunci când se admite împărţirea puterii între mai mulţi membri care să acţioneze după legi generale sau egale. „În acest sens, trebuie recunoscut că libertatea este perfecţiunea societăţii civile; dar şi autoritatea trebuie recunoscută drept esenţială pentru însăşi existenţa sa".[1]

§4. Critica concepţiei humeene

Orientându-se spre domeniul vieţii obişnuite şi neglijând în totalitate virtuţile spirituale, Hume cade în empirism, rezumându-se la subiecte care ţin de sfera practicii şi experienţei zilnice. Eliminarea totală a raţiunii din procesul fundamentării actelor morale poate conduce la instituirea hazardului în relaţiile dintre oameni. Simplul sentiment, fără aportul raţiunii, nu poate fi suport al coeziunii sociale. Cu ce se deosebeşte atunci o societate a albinelor de societatea umană? Să fie plăcerea şi durerea singurele care să conducă la apariţia a ceea ce noi numim moralitate? Însuşi faptul că Hume concepe astfel de relaţii de natură sentimentală atestă că el le fundamentează în mod raţional. Nu se poate concepe o separare categorică între adevărat şi

[1] *D. Hume*, Despre originea cârmuirii, op. cit., p. 92.

fals, în calitate de noțiuni ale rațiunii, și între bun și rău, ca noțiuni ce aparțin numai sentimentului; pentru că ceea ce este adevărat este și bun, iar ceea ce este fals este rău. Să nu uităm de relația subtilă instituită între rău și fals, dată de ignoranță, de confundarea adevărului cu falsul sau de neglijarea totală a adevărului.

Pe de altă parte, nu putem gândi că rațiunea este supusă inactivității, iar că sentimentele, pasiunile sunt singurele active. Mai degrabă, se poate spune că aici avem de-a face cu un complex sensibilo-rațional care stă la baza acțiunii. Sentimentul, așa cum este dublat de rațiune, poate fi un simplu instinct. Or, există ceva în om care ridică sentimentul deasupra instinctului. Acest ceva care de multe ori depășește simpla raționalitate poate fi cel care întemeiază acțiunile noastre.

Concepția lui Hume ne conduce la Kant care nu va mai limita cunoașterea numai la sentiment, recunoscând contribuția intelectului la fundamentarea sa. În ton cu aceasta însă, și el va căuta să demonstreze imposibilitatea rațiunii de a cunoaște realul ca atare.

Fără aportul rațiunii lipsesc cadrele pentru a conține experiența, legile pentru a o conduce, condițiile pentru a o face posibilă.

Cu toate că Hume nu a realizat un sistem amplu de filosofie politică și juridică și nici de filosofie morală, el este unul dintre cei care au fundamentat ideologia politică liberală. Conform concepției sale, politicul trebuie să garanteze libertatea prin intermediul legii, al guvernării îngrădite de legi, legea trebuind gândită ca un mijloc de apărare împotriva abuzurilor personale. Contrar scepticismului care îl caracteriza, el a crezut în progresul societății realizat prin educarea individului uman.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul IV
Filosofia kantiană a dreptului şi statului

§1. Viaţa şi opera[1]

Immanuel Kant s-a născut la 22 aprilie 1724, la Königsberg, în condiţii destul de umile. Era cel de-al patrulea copil din cele unsprezece vlăstare ale unei familii dintre cele mai modeste. Tatăl său era şelar. O dovadă a mediului mediocru din care provine Kant o constituie faptul că la moartea filosofului, când s-a deschis testamentul, câteva din nepoatele sale nu au putut iscăli procesul-verbal din neştiinţă de carte. Se pretinde că tatăl lui Kant ar fi fost de origine scoţiană, că ar fi venit deci din patria lui David Hume.

Mama lui Kant era o natură evlavioasă, foarte fină şi cu mult bun simţ. Pietăţii mamei sale Kant îi mai datorează, în afară de educaţia morală şi intens religioasă, cunoştinţa pe care o face de timpuriu cu Franz Schultz, un distins şi cunoscut teolog. Acesta, în calitate de confesor al mamei lui Kant, le făcea frecvente vizite şi din convorbirile avute a observat inteligenţa vie a celui de-al patrulea copil.

Schultz a stăruit ca familia să nu îl lase pe acest copil înzestrat să vegeteze, ci să îi dea o instrucţie deosebită. În urma sfaturilor lui Schultz, viitorul filosof a fost înscris de către părinţii săi la cel mai bun colegiu din Königsberg, la Collegium Fridericianum. Aici el a studiat cu mult zel, dar spre dezolarea mamei sale nu studiul religiei îl atrăgea cel mai mult. Nu am putea spune decât că îi plăcea de pe acum filosofia, fiindcă în acea vreme filosofia nu se preda în şcoala secundară. În schimb, îl atrăgea în mod deosebit studiul limbii latine şi se gândea să se facă profesor de latină, bucurându-se dinainte că-şi va latiniza numele în Cantius.

După terminarea liceului Kant se înscrie, în anul 1740, la Universitatea din Königsberg. Mama sa murise de aproape 3 ani şi, în amintirea ei, Kant se înscrie la teologie. Totodată însă, se înscrie şi la facultatea de filosofie, audiind şi cursuri de matematici. Facultatea de filosofie din Germania are până astăzi marele avantaj de a cuprinde şi ştiinţele pozitive. Astfel, filosofia se studiază în strânsă corelaţie cu ştiinţele exacte, lucru extrem de important pentru dezvoltarea unei filosofii temeinice. La noi, filosofia este alăturată facultăţii de litere şi împinsă în sfera studiilor filologico-literare.

La universitate Kant neglijează destul de mult teologia în favoarea celorlalte două obiecte de la facultatea de filosofie. Ia cunoştinţă acum, datorită unui bun profesor, Martin Knutzen, de concepţia ştiinţifică a lui Newton, de care se entuziasmează. Această concepţie va exercita o mare influenţă asupra lui Kant. Totodată, prin acelaşi profesor, devine adeptul raţionalismului lui Christian Wolff, ultima figură proeminentă a filosofiei germane dinaintea sa. Wolff preconiza, ca şi Leibniz, că filosofia

[1] *I. Petrovici*, Kant. Viaţa şi opera, Ed. Eurosong & Book, 1998, p. 39-62.

raţionalistă va reprezenta tendinţa – comodă dacă ar fi realizabilă – de a construi lumea în totalitatea ei din datele interioare ale raţiunii noastre, aşa cum matematicile îşi construiesc adevărurile lor independent de faptele experimentale.

Kant a început prin a se adăpa la izvoarele acestei filosofii pentru a-şi potoli setea metafizică. Primele sale lucrări vor fi inspirate de spiritului raţionalist al filosofiei wolffiene. Profesorul lui Kant, Martin Knutzen, era şi el wolffian, asumându-şi rolul de a răspândi ideile maestrului. Totuşi Knutzen l-a îndemnat pe Kant să-l citească şi pe Leibnitz, luceafărul filosofiei raţionaliste germane, că şi acesta are cugetări profunde, ce au dispărut trecând prin sita gândirii lui Wolff. Astfel, Kant nu s-a mărginit la filosofia lui Wolff ci, urmând povaţa lui Knutzen, a studiat şi câteva dintre operele lui Leibnitz. Astfel, Kant a avut cu ce să-şi hrănească, în mod substanţial, raţionalismul său iniţial.

Pentru a-şi câştiga existenţa, Kant s-a făcut preceptor, dând lecţii particulare în diverse familii. Astfel a ajuns să pătrundă în familia grafilor Keyserling, poate din neamul din care descinde filosoful contemporan cu acelaşi nume. Unul dintre membrii acestei familii ne-a lăsat un portret moral foarte interesant a lui Kant. Nici nu-ţi vine să crezi că autorul acelor opere serioase, greoaie şi poate puţin cam pedante este acelaşi Kant – un om încântător în societate, având o conversaţie sprintenă, plastică şi spirituală, un bărbat pitoresc, cu atenţii delicate faţă de gingăşia sexului frumos.

Deşi om de societate şi de bună dispoziţie, lui Kant nu i-a plăcut să călătorească. Nu s-a dezlipit toată viaţa de colţul său provincial. Unii spun că nu a ieşit niciodată din Königsberg, alţii povestesc doar de scurte vizite prin împrejurimi.

Prima lucrare a lui Kant este *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (Păreri asupra adevăratei aprecieri a forţelor vii), apărută în 1749. Este interesantă datorită tonului prin care Kant vrea să-şi afirme de pe acum o atitudine proprie faţă de teoriile anterioare.

În anul 1755, când avea 31 de ani, Kant face să apară o scriere de geniu, o lucrare de mecanică cerească, de amploare filosofică, fără a fi însă filosofie propriu-zisă. Căci în acest ultim domeniu el a evoluat încet şi a ajuns târziu la înfiriparea unei concepţii cu adevărat originale (abia la vârsta de 57 de ani). Fără avantajul longevităţii, Kant nu a avut posibilitatea să ocupe în istoria cugetării un loc atât de important. Opera apărută în 1755 poartă titlul *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Istoria naturală şi teoria cerculului) şi vorbeşte despre originea mecanică a universului, conform principiilor lui Newton.

Opera de mecanică cerească a lui Kant nu a produs însă efectele scontate, dintr-o cauză accidentală: editorul său a murit pe neaşteptate şi din cauza datoriilor cărţile au fost sechestrate. Scrierea lui Kant, deşi tipărită, nu s-a putut răspândi.

Pentru a-şi croi o carieră universitară mulţumindu-se momentan cu o abilitate ca privat-docent – Kant a redactat ale opuri, de mică anvergură, o broşură în limba latină asupra focului, în anul 1755 (*Meditationum quarundam de igne succinta delineati*, adică Încercare sumară asupra câtorva meditaţii despre foc), precum şi alte două dizertaţii, tot în limba latină, după obiceiul de atunci: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae, novo dilucidatio* în 1755 (O nouă explicare a primelor principii ale cunoaşterii metafizice") iar anul următor, în 1756, după abilitare, tipăreşte *Monadologia Physica.*

Pe lângă faptul că era un adevărat om de societate, Kant era şi un admirabil profesor. Nu-şi citea lecţiile, ci le rostea liber, cu vioiciunea lui de spirit şi cu talentul său plastic. Kant ştia să-şi seducă într-atât de mult auditoriul încât, deşi îşi ţinea cursurile la ore foarte matinale, între 7 şi 9 dimineaţa, sala era plină de un public niciodată saturat.

După 1762, filosoful se dezlipeşte clar de raţionalism, pentru a se apropia de concepţia opusă, empirismul. Lucrul acesta se observă destul de lămurit într-o serie de lucrări pe care le dă la lumină. Avem astfel: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier svllogistischen Figuren*, 1762 (Falsa subtilitate a celor patru figuri stilogistice). În această lucrare el începe să-şi arate în chip mai vădit neîncrederea sa în raţionalism şi puterea fertilităţii sale. Apoi scrie studiul despre care am mai vorbit incidental: *Nersuch den Begriff der nagetiven Grossen in die Weliweissheit einzuführen* în 1763 (Încercarea de a introduce în filosofie conceptul de mărimi negative). Apoi altă lucrare, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* în 1763 (Singura bază posibilă pentru demonstrarea existenţei lui Dumnezeu). În sfârşit, în acelaşi an, ca răspuns la o temă propusă de Academia din Berlin, scrie *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie*.

În aceste patru lucrări se observă cum Kant îşi pierde definitiv încrederea în puterea excesivă a raţiunii noastre. Kant păşeşte într-o a doua etapă a evoluţiei sale spirituale, îmbrăţişând empirismul. Conversiunea lui Kant la doctrina empiristă se cristalizează într-o serie de lucrări legate de perioada în care era privat-docent la universitate.

După trei ani de la abilitarea ca docent, devine vacantă catedra de logică şi metafizică de la Universitatea din Königsberg. În acel moment, Prusia era ocupată de ruşi şi Kant a trebui să ceară catedra vacantă generalului rus care comanda armata de ocupaţie. Dar, „competenţa" generalului în materie de filosofie l-a făcut pe acesta să-l prefere lui Kant pe un oarecare Beck, căruia îi acordă catedra, Kant rămânând astfel mai departe ca simplu docent.

În sfârşit, în anul 1770 devine din nou vacantă catedra de logică şi metafizică. În anul 1770 Kant îşi deschide cursul său ca profesor titular de filosofie cu o dizertaţie celebră, în limba latină „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*" (Despre forma şi principiile lumii sensibile şi lumii inteligibile).

Odată cu formularea dizertaţiei inaugurale din 1770, Kant – aşa cum am spus – trece în a treia fază de evoluţie filosofică la definitiva şi glorioasa sa ipostază în care nu mai este tributarul altora, nu mai este nici raţionalist, nici empirist, ci le depăşeşte pe amândouă, atingând culmea unei concepţii sintetice care este numai a lui. Acum Kant vede şi mai bine, alături de lacunele raţionalismului şi neajunsurile empirismului.

Prin aceste reflecţii, Kant ajunge în pragul celei de-a treia faze ale cugetării sale, în care îşi va găsi ipostaza definitivă a filosofiei, căutând deocamdată – cum am spus – să împreune cele două direcţii opuse, raţionalismul şi empirismul, într-o tulpină unică de care se făcuse abstracţie, observându-se numai ramurile divergente şi crezându-se că trebuie să optăm pentru una dintre ele.

Elaborarea operei sale definitive, pe care singur o anunţă în dizertaţia în limba latină, va dura încă 11 ani. Abia în 1781 Kant publică în sfârşit geniala operă *Critica raţiunii pure*. După *Critica raţiunii pure* apar la scurte intervale de timp alte trei

lucrări importante: *Prolegomene pentru orice metafizică viitoare care să aibă dreptul să se prezinte ca ştiinţă*. Apoi publică rând pe rând: *Fundamente de metafizică a moravurilor, Principii metafizice ale ştiinţei naturii*. În sfârşit, în anul 1788 apare o operă fundamentală în domeniul moral *Critica raţiunii practice*, lucrare la fel de prestigioasă ca şi *Critica raţiunii pure*.

La vreo doi ani după *Critica raţiunii pure*, Kant publică o a treia critică în care se ocupă de fenomenul estetic: *Critica puterii de judecată, sau a puterii de a aprecia*, în care filosoful face teoria frumosului şi se ocupă de noţiunea de finalitate.

Rămăsese domeniul religiei, pe care Kant nu-l examinase încă din punct de vedere critic. Kant publică şi în acest domeniu o operă remarcabilă: *Religia considerată în limitele raţiunii pure*. Kant mai publică încă vreo câteva lucrări. Între altele: *Primele principii metafizice ale teoriei dreptului*, o lucrare care se ocupă de domeniul juridic. O altă lucrare destinată mai târziu unui scop important este: *Proiect de pace perpetuă, încercare filosofică*.

După aceste lucrări, Kant n-a mai publicat nimic important. Învăluit în umbrele bătrâneţii care îi întunecau luciditatea spiritului, ale cărui puteri se resimţeau şi după uriaşul efort depus, se retrage şi de la catedră, în anul 1796, la vârsta de 72 de ani. Kant, mult slăbit spiritualiceşte – doar o umbră a ceea ce fusese – este slobozit de moartea eliberatoare în anul 1804, la vârsta de 80 de ani.

§2. Privire generală asupra filosofiei kantiene

Pentru a înţelege doctrina juridică dezvoltată de Kant este indispensabilă înţelegerea marilor sale opere *Critica raţiunii pure* şi *Critica raţiunii practice*. Cu aceste două opere, Kant inaugurează o nouă eră în domeniul filosofiei, şi anume filosofia *critică*, iar curentul de gândire se va numi *criticism*.

Kant îşi propusese să răspundă la trei întrebări fundamentale: Ce pot să ştiu? Ce trebuie să fac? Ce-mi este îngăduit să sper? La prima întrebare, el răspunsese în *Critica raţiunii pure*, la cea de a doua, în *Critica raţiunii practice*.

A. Conceptul raţiunii pure

Ideea de bază a *Criticii raţiunii pure* constă în aceea că filosofia nu trebuie să se ocupe de ontologie, ci de răspunsul la întrebarea fundamentală, şi anume la aceea dacă lumea poate fi cunoscută. Cu alte cuvinte, „filosofia consistă în cunoaşterea limitelor sale", ca limite ale intelectului uman.

Conform teoriei kantiene, există o lume inteligibilă, lumea *lucrului în sine* (*noumen*) şi lumea fenomenală. Lucrul în sine nu poate fi cunoscut şi el există în afara noastră. „Obiectele în sine – afirmă Kant – ne sunt cu totul necunoscute şi ceea ce numim obiecte externe nu sunt altceva decât simple reprezentări ale sensibilităţii noastre, a cărei formă este spaţiul, dar al cărei adevărat corelat, adică lucrul în sine, nu este cunoscut deloc prin aceasta, nici nu poate fi cunoscut."[1] Intelectul uman cunoaşte pentru că are la bază *intuiţia sensibilă*. *Spaţiul* şi *timpul* nu sunt decât forme

[1] *Im. Kant*, Critica raţiunii pure, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 73.

ale intuiţiei sensibile, deci condiţii ale existenţei lucrurilor ca fenomene. Spaţiul şi timpul sunt forme *a priori* ale sensibilităţii, adică ele sunt independente de orice experienţă, dar stau la baza oricărei experienţe posibile. Aceasta vrea să însemne că intuiţia de spaţiu şi de timp trebuie să se găsească în noi anterior oricărei percepţii a unui obiect.

Prin urmare, prin intermediul fenomenelor *a priori* de spaţiu şi timp, diversul fenomenului este intuit în anumite raporturi. În concepţia kantiană „nu putem deci vorbi de apariţii, de experienţe întinse etc. decât din punct de vedere al omului. Dacă nu ţinem seama de condiţia subiectivă fără care nu putem primi intuiţie externă, anume aşa cum am putea fi afectaţi de obiecte, reprezentarea de spaţiu nu înseamnă nimic. Acest predicat este atribuit lucrurilor numai întrucât ele ne apar nouă, adică sunt obiecte ale sensibilităţii."[1]

Legătura unui divers al intuiţiei sensibile nu poate veni însă niciodată prin simţuri, ea fiind un act al spontaneităţii intelectului. Dintre „toate reprezentările *legătura* este singura care nu poate fi dată de obiect, ci poate fi efectuată numai de subiectul însuşi, pentru că ea este un act al spontaneităţii."[2]

Legătura efectuată de subiect are la bază, *a priori*, o unitate care precede toate conceptele de legătură. Această unitate se regăseşte sub forma lui *eu gândesc* şi ea însoţeşte toate reprezentările mele. Fără această unitate originară *a priori*, fără identitatea cu sine a subiectului cunoscător, cunoaşterea nu este posibilă. „Prin urmare, tot diversul intuiţiei are un raport necesar cu *eu gândesc*, în acelaşi subiect în care se întâlneşte acest divers."[3]

Pe scurt, concepţia kantiană se poate rezuma astfel: prin formele *a priori* ale sensibilităţii este dat diversul intuiţiei sensibile. Ceea ce este dat în sensibilitate ca divers este legat, prin intermediul categoriilor, de către intelect şi, astfel, cunoscut. Cunoaşterea este posibilă prin raportarea necesară a reprezentărilor la *eu gândesc* ca unitate a subiectului cunoscător.

Tot ceea ce am arătat aici nu este extras din experienţă, ci face posibilă orice experienţă posibilă. Dacă ne referim la natură, putem spune că este întemeiată de către intelect, şi nu invers. Cu alte cuvinte, cunoaşterea face posibilă natura, iar ceea ce este cunoscut este fenomen, nu lucrul în sine.

În ce constau, deci, limitele intelectului omenesc? Din deducţia kantiană rezultă că el este limitat la cunoaşterea fenomenului, fenomen care este pus chiar de el însuşi. Cunoaşterea nu este posibilă decât printr-o raportare necesară la intuiţia sensibilă, dar aceasta „nu ne prezintă conştiinţei, chiar şi pe noi înşine, decât aşa cum ne apărem nouă, nu aşa cum suntem în noi înşine."[4]

Cea care ne limitează cunoaşterea şi ne ţine la nivelul fenomenului este intuiţia sensibilă, fără de care totuşi intelectul uman nu ar cunoaşte nimic. Depăşirea acestei limite, ca posibilitate de a trece de fenomen, nu este posibilă la nivelul intelectului uman care *gândeşte*, dar nu *intuieşte*. În felul acesta, lucrul în sine, cu toate că presupune un raport cu cunoaşterea, rămâne necunoscut, este transcendent. Depăşirea

[1] Ibidem, p. 71.
[2] Ibidem, p. 126.
[3] Ibidem, p. 127.
[4] Ibidem, p. 147.

acestei limite ar fi posibilă pentru „un intelect prin a cărui conştiinţă de sine ar fi dat în acelaşi timp diversul intuiţiei, un intelect prin a cărui reprezentare ar exista în acelaşi timp obiectele acestei reprezentări."[1] Intelectul omenesc „nu-şi poate face nici cel mai mic concept despre un alt intelect posibil, fie despre unul care el însuşi ar intui, fie că s-ar baza pe o intuiţie care, deşi sensibilă, ar fi totuşi de o altă specie decât cea care se află la baza timpului şi spaţiului."[2]

Critica raţiunii pure stabileşte deci limitele cunoaşterii omeneşti. Ceea ce cunoaştem este fenomenul şi nu lucrul aşa cum este el în sine. Dacă din punct de vedere teoretic, speculativ, cunoaşterea noastră este inevitabil limitată, mai este posibilă atunci metafizica? Experienţa metafizică, după Kant, ne este dată prin facultatea noastră de a acţiona. Acesta însă nu mai este domeniul teoreticului, ci al moralei, care instituie conceptul de *praxis*.

B. Conceptul raţiunii practice

Conform ideilor din *Critica raţiunii pure*, aşa cum am văzut, noi nu cunoaştem decât fenomene, nu şi lucrurile în sine. Această lume fenomenală este riguros guvernată de legea *cauzalităţii*, după care orice fenomen este determinat de un altul, conform căreia tot ceea ce se întâmplă se întâmplă în mod *necesar*. Dincolo de lumea fenomenală se află lumea inteligibilă, lumea a ceea ce *trebuie* să fie. Această lume este guvernată de libertate. „Limitele raţiunii teoretice nu sunt deci şi limitele raţiunii practice, dincolo de lumea fenomenală se află imperiul lucrurilor în sine, deasupra lumii stringente a necesităţii domneşte suverană libertatea, fundamentul moralităţii."[3]

Limitele raţiunii pure teoretice nu sunt şi limite ale raţiunii practice, nu sunt limite şi în domeniul moralei. În filosofia morală, *noumenul* (lucrul în sine) încetează de a mai fi o necunoscută. Conform concepţiei morale kantiene, omul se plasează în lumea inteligibilă, acest lucru fiind posibil prin intermediul libertăţii. „Dacă nu ar exista libertate, legea morală nu s-ar găsi în noi."[4]

Vom încerca să surprindem, atât cât ne permite caracterul unei astfel de lucrări, chintesenţa concepţiei morale kantiene, aşa cum este ea expusă în *Întemeierea metafizicii moravurilor* şi în *Critica raţiunii practice*.

Kant îşi începe expunerea plecând de la conceptul de *voinţă bună*, afirmând că nimic nu ar putea fi considerat ca bun, fără nicio restricţie decât a voinţei bune. Această voinţă are valoare prin ea însăşi şi nu este supusă unor mobiluri exterioare. Ea se instituie din ea însăşi împotriva înclinaţiilor de tot felul care vin din conştiinţa noastră sensibilă. Voinţa bună se întemeiază numai pe raţiune, care pune în prim plan conceptul de *datorie*.

„Ceea ce faci, va afirma Kant, nu trebuie făcut *conform* datoriei, ci *din* datorie."[5] O acţiune făcută *din* datorie nu ţine seama de scopurile şi mobilurile acestei acţiuni,

---

[1] Ibidem, p. 134.
[2] Ibidem, p. 134.
[3] *N. Bagdasar*, Studiu introductiv la Critica raţiunii practice, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. XI.
[4] *Kant*, Critica raţiunii practice, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 90.
[5] Ibidem, p. 16.

ci valoarea sa rezidă în faptul că ea se săvârşeşte în virtutea raţiunii, fără a ţine seama de niciunul din obiectele râvnirii. Valoarea necondiţionată a moralei constă în puterea de a depăşi înclinaţiile care vin din simţire. Valoarea moralei „nu poate rezida nicăieri altundeva decât în *principiul voinţei, făcând abstracţie de scopurile* care pot fi realizate printr-o astfel de acţiune."[1]

Datoria este necesitatea de a îndeplini o acţiune din *respect* pentru lege. Respectul pentru lege presupune combaterea înclinaţiilor care vin din simţire şi sunt contrare raţiunii. Când vorbeşte de *lege*, Kant nu are în vedere legea din dreptul pozitiv, ci maxima conform căreia voinţa mea este în concordanţă cu raţiunea. „Propriu-zis *respectul* este reprezentarea unei valori care dăunează amorului meu propriu. Deci este ceva care nu este considerat nici ca obiect al *înclinaţiei*, nici al *fricii*. *Obiectul* respectului este deci exclusiv *legea* şi anume aceea pe care noi ne-o impunem *nouă înşine* şi totuşi ca necesară în sine."[2]

În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant afirmă că orice lucru al naturii acţionează în conformitate cu legea. Numai omul acţionează conform reprezentării legilor, adică el acţionează după principii, deci numai el are *voinţă*, ceea ce presupune *raţiunea*.

Cu alte cuvinte, obiectul respectului este raţiunea însăşi, curăţată de pasiuni şi de frică, este ceea ce vine dintr-o interioritate adâncă ce se instituie ca adevărată obiectivitate. Când voinţa coincide cu raţiunea, obiectivitatea este aceeaşi cu necesitatea interioară. Această obiectivitate nu este exterioritate, ci raţiunea însăşi, singura care este. Atunci când voinţa acţionează în acord cu raţiunea, ea nu acţionează în vederea unui scop care este întotdeauna de natură materială, ci în conformitate cu un principiu formal *a priori* (raţiunea) căruia i-a fost sustras orice principiu material. *A acţiona din* datorie înseamnă a acţiona dezinteresat, dincolo de scopurile materiale, determinat numai de raţiune. „Când raţiunea determină inevitabil voinţa, acţiunile unei astfel de fiinţe, care sunt cunoscute ca fiind obiectiv necesare, sunt şi subiectiv necesare, adică voinţa este o facultate de a alege *numai ceea ce raţiunea*, independentă de înclinaţie, cunoaşte ca practic necesar, adică bun."[3]

Aceasta este o morală întemeiată *a priori* pe principiile raţiunii: voinţa este determinată de raţiune, adică reprezentările mele volitive subiective sunt întemeiate obiectiv şi, deci, necesar, pe raţiune. Acest principiu nu ţine numai de natura omenească, ci el întemeiază şi este valabil pentru orice fiinţă raţională, deci şi pentru fiinţa omenească. Într-o astfel de situaţie se face abstracţie de Eu şi de înclinaţiile care provin de la acesta, omul este liber şi nu este supus nici unei constrângeri.

Există însă o morală care se întemeiază pe un principiu *constrângător*. Atunci când raţiunea nu este suficientă pentru a determina voinţa, intervine *constrângerea*. O astfel de morală nu mai aparţine voinţei *în sine*, ci ea este impusă din exterior; „când voinţa în sine nu e pe deplin conformă raţiunii (cum este în adevăr cazul la oameni), atunci acţiunile, care obiectiv sunt recunoscute ca necesare, subiectiv sunt

[1] Ibidem, p. 18.
[2] Ibidem, p. 19.
[3] Ibidem, p. 30.

contingente, şi determinarea unei astfel de voinţe conform legilor obiective este constrângere."[1]

Morala bazată pe constrângere este o poruncă, adică un *imperativ*. Imperativul se exprimă prin *trebuie* care în toate situaţiile este constrângător şi impus din afară; nu mi-l impun eu însumi, dintr-o determinare raţională interioară care să fie în concordanţă cu obiectivitatea.

Aici *datoria* este *obligaţie*. Obligaţia este ceva ce mi se impune de o legislaţie exterioară şi ea presupune tot timpul un raport cu ceva exterior.

Dacă facem legătura cu principiile care stau la baza *Criticii raţiunii pure*, ar rezulta că morala, în prima situaţie descrisă, ţine de *noumenon* (lucrul în sine) şi echivalează cu instalarea în domeniul inteligibilităţii, iar în cea de-a doua situaţie ţine de *fenomenon*. Majoritatea oamenilor se situează în cea de-a doua categorie şi, de aceea, ei se mişcă într-un domeniu al fenomenalului. De cele mai multe ori morala este constrângătoare şi, de aceea, oamenilor li se *impune* să fie morali, deci trebuie să acţioneze sub un principiu constrângător.

Imperativul moral este o poruncă; el este, aşa cum am văzut, constrângător, pentru cei a căror voinţă nu este în concordanţă cu raţiunea. Imperativul în el însuşi exprimă un principiu al raţiunii şi apare constrângător numai pentru cei a căror voinţă nu este determinată de raţiune. În sine, el este raţiunea însăşi. Pentru cei slabi însă, el este constrângere. De aceea, cei care acţionează din constrângere, fără a încerca să o depăşească, nu se pot bucura de *autonomie* a voinţei rezultată din întemeierea acţiunilor pe raţiune; ei nu pot fi decât în parte liberi: în măsura şi în limitele în care se supun imperativului moralei.

Problema care se pune (şi ea este fundamentală) este următoarea: pot oare, acţionând sub o poruncă, să ajung ca voinţa mea să fie determinată în totalitate de raţiune? Adică, poate ceva impus, exterior să mă facă să-l determin ca fiind ceva intern şi să mă înalţe la principiul raţiunii? Este posibilă morala, dacă mi se dictează ce trebuie să fac?

În opinia noastră, nu este posibil, pentru că, la Kant, principiul suprem al moralităţii nu aparţine naturii omeneşti şi el apare la om numai în măsura în care neagă natura omenească. Cu alte cuvinte, principiul este *a priori* şi transcendent. De aceea, conform teoriei kantiene, la nivelul *naturii* omeneşti el nu poate fi decât constrângător. Imperativul, ca poruncă, îmi limitează înclinaţiile materiale, sensibile. Dar mă poate el conecta în totalitate la acel principiu formal al moralităţii care face abstracţie de orice înclinaţie? Acest lucru este valabil când vorbim despre *natura* omenească şi o tratăm ca fiind opusă înclinaţiilor sensibile.

Poate fi însă omul şi altceva decât fatalitatea înclinaţiilor sale sensibile? Se poate afirma că omul este întemeiat *în sine însuşi* pe libertate şi aceasta este Spiritul care este *ceea-ce-este-în-sine-în-afara-sa*, adică ceea ce este întotdeauna şi pretutindeni? El poate fi prezent în numele unui principiu al libertăţii dincolo de orice constrângere. Acest principiu vine din interior, un interior care se extinde asupra exterioritătii însăşi, liber şi nu constrângător.

[1] Ibidem, p. 31.

Aşa cum rezultă din opera kantiană, imperativul moral semnifică starea de decădere morală a fiinţei umane care nu mai reuşeşte să-şi pună voinţa în acord cu raţiunea prin sine însăşi.

Întrebarea este, deci, dacă omul se poate întemeia moral fără a fi supus unei constrângeri. Se poate el racorda la principiul suprem al libertăţii prin el însuşi, fără să i se impună din afară acest lucru prin constrângere?

Răspunsul lui Kant este afirmativ numai în condiţiile în care omul sau orice fiinţă raţională există ca *scop în sine*, nu numai ca mijloc, conform maximei: „acţionează astfel ca să foloseşti umanitatea atât în persoana ta, cât şi în persoana oricui altuia totdeauna în acelaşi timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc."[1]

De aici rezultă un „principiu practic al voinţei ca condiţie supremă a acordului ei cu raţiunea practică universală."[2]

Am văzut că a acţiona din datorie înseamnă a acţiona din respect pentru lege. Această afirmaţie este valabilă numai în măsura în care legea universală este propria mea lege, pentru că numai astfel eu pot fi liber. Eu sunt liber nu numai pentru că mă supun legii, ci pentru că voinţa mea însăşi este legislatoare. „Voinţa – afirmă Kant – nu este deci numai supusă legii, ci este supusă astfel ca să trebuiască a fi considerată şi ca legislatoare şi tocmai din această cauză abia ca supusă legii."[3]

În drept însă voinţa mea nu este niciodată legislatoare, ci numai supusă legii. Prin conceptul de constrângere Kant dă prioritate socialului în raport cu individul.

Existenţa unei legislaţii universale este asigurată de capacitatea voinţei mele întemeiate pe raţiune de a-şi da propria lege. Ea se întemeiază pe *dezinteres* şi astfel ea este *necondiţionată*. Imperativul categoric porunceşte şi totul se face potrivit maximei voinţei, care ar trebui să se ia pe ea însăşi ca obiect întrucât este universală. Conform acestui principiu, omul nu este supus decât propriei sale legislaţii, care este totuşi universală, şi nu acţionează decât conform propriei sale voinţe, adică necondiţionat. Acest principiu este principiul *autonomiei voinţei* şi el stă la baza conceptului de libertate, concept fundamental în filosofia morală kantiană. „Dacă maximele – va susţine Kant – prin natura lor nu sunt de acord deja în mod necesar cu acest principiu obiectiv al fiinţelor raţionale ca universal legislatoare, atunci necesitatea de a acţiona potrivit acelui principiu se numeşte constrângere practică, adică datorie."[4] Conform acestor afirmaţii, nu se poate spune, aşa cum face Del Vechio, că „libertatea nu precede datoria, ci este o consecinţă a ei."

Când necesitatea subiectivă este în conformitate cu un principiu obiectiv, ştiut fiind că atât obiectivitatea, cât şi subiectivitatea sunt, dincolo de înclinaţiile sensibile, întemeiate pe raţiune, atunci omul nu acţionează din constrângere, iar legea morală nu mai este o datorie pentru om, ci propria sa lege în acelaşi timp ca universală. În acest caz, „autonomia voinţei este proprietatea voinţei prin care ea îşi este ei însăşi lege (independent de orice natură a obiectelor voinţei)."[5]

---

[1] Ibidem, p. 47.
[2] Ibidem, p. 50.
[3] Ibidem, p. 50.
[4] Ibidem, p. 53.
[5] *G. Del Vecchio*, Lecţii de filosofie juridică, Ed. Europa Nova, p. 111.

Aşa cum rezultă din cele prezentate, omul este o fiinţă care aparţine atât lumii sensibile, şi atunci ea nu cunoaşte decât fenomenul, cât şi lumii inteligibile, pentru că este o fiinţă dotată cu inteligenţă, astfel că „ea are două puncte de vedere din care se poate privi pe sine însăşi şi să cunoască legile folosirii facultăţilor ei, prin urmare ale tuturor acţiunilor ei pe de o parte, întrucât aparţine lumii sensibile şi este supusă legilor naturii, pe de altă parte, întrucât aparţine lumii inteligibile este supusă legilor care, independent de natură, sunt întemeiate nu empiric ci numai pe raţiune."[1] Sub acest din urmă aspect, omul nu se poate întemeia decât pe ideea libertăţii.

Unde va situa Kant dreptul, atâta timp cât omul poate trăi atât în fenomenal, cât şi la înălţimea inteligibilităţii date numai de raţiune? Va fi omul în stare, practicând dreptul, să se ridice la conceptul de libertate? Altfel spus, poate dreptul să-l facă pe om să depăşească stadiul natural al existenţei sale pentru a se situa definitiv sub ideea libertăţii?

C. Raportul dintre raţiunea pură şi raţiunea practică

În antichitatea greacă încrederea în raţiune, ca intuiţie pură, garanta posibilitatea omului de a se înălţa la divin pentru că divinul, până la urmă, nu era ceva exterior, sau nu numai exterior, ci şi interior fiinţei umane. Lumea împreună cu omul forma un *Tot*, iar elementul de coeziune era divinul, ca ceea ce este întotdeauna şi pretutindeni. Nu separarea de lume, ci căutarea în sine a identităţii originare era aspiraţia filosofiei greceşti.

Odată cu Renaşterea şi Epoca modernă fiinţa umană devine o fiinţă *reflexivă;* ea se separă tot mai mult de lume pentru a o *observa.* Orice act al observării presupune o separare, o îndepărtare cu scopul de a cuprinde, de a surprinde cu privirea lucrul vizat în totalitatea sa. Separarea este însă produsă, pe de altă parte, aşa cum este omul ca parte faţă de întreg. Ca urmare, ori cât de mare ar fi distanţa, sau tocmai de aceea, întregul nu poate fi cuprins de către o parte a sa. De aici drama omului de la Renaştere încoace.

Încrederea în raţiune, o caracteristică a acestei perioade, nu-l mai uneşte pe om cu ceea ce este divin, ci îl separă de acesta. Aşa numita secularizare este un simptom al acestei orientări. Separarea se transpune în plan teoretic sub forma diferenţei dintre subiect şi obiect. În această diferenţă îşi face loc *relativismul.* Entuziasmul încrederii în puterea raţiunii se va domoli cu vremea, iar în zilele noastre se vorbeşte tot mai mult de incapacitatea reflexivităţii umane de a cuprinde întregul. Ştiinţa este în zilele noastre esenţial relativistă.

Dar ce poate fi întregul? Poate fi el cuprins prin absorţie sau poate fi numai trăit într-o intimitate absolută?

Îndepărtarea prin reflecţie de real, pericolul tot mai mare al îndepărtării de acesta, a fost tema care a dat cea mai mare bătaie de cap gânditorilor. Pentru a înlătura acest pericol, care tinde să separe definitiv omul de întregul din care face parte, filosofia, de câteva sute de ani, nu face altceva decât să caute punctul în care subiectul este identic cu obiectul. Cu alte cuvinte, filosofia caută principiul originar comun.

---

[1] Ibidem, p. 71.

Dacă această identitate era de la sine înţeleasă în antichitate, pentru că atitudinea teoretică (*theoria, contemplatio*) era starea firească, pentru modernitate acest „de la sine înţeles" a fost dilema fundamentală. Orientarea spre observare este orientare spre *acţiune*, îndepărtarea de ceva, pentru a putea fi observat, presupunând acţiunea de a recupera acel lucru care a fost îndepărtat. Acţiunea devine deviza raţiunii observatoare, pentru că a observa presupune a diseca, a fărâmiţa, a diviza ceea ce formează un tot, pentru a-l cunoaşte. De aceea cunoaşterea observatoare este acţiune prin excelenţă, este orientare spre determinat, spre concret.

Pentru a diviza, a fărâmiţa este nevoie şi de mijloacele adecvate şi, astfel, în ton cu acţiunea divizării apare tot mai mult necesitatea unei *tehnici* adecvate, o tehnică ce se transpune la nivelul societăţii în *producţie* organizată de bunuri materiale. Ştiinţa în zilele noastre depinde, în felul acesta, în mod considerabil de producţie. Aceasta din urmă îşi are originea în raţiunea reflexivă, observatoare, o raţiunea preponderent practică, bazată pe separarea subiectului de obiect sau, mai bine zis, pe separarea subiectului de lume, înţeleasă în sensul său de realitate autentic spirituală. În felul acesta producţia înlocuieşte realul ca atare.

Teoreticul va fi subordonat practicului, acţiunii orientate preponderent spre tehnică, o tehnică ce îşi devine scop în sine. Tehnica transpusă în producţie se regenerează prin ea însăşi înstăpânindu-se asupra fiinţei umane care nu mai este altceva decât mijlocul prin intermediul căruia ea se propulsează tot mai mult.

Această separare a subiectului faţă de obiect este surprinsă în modul cel mai cuprinzător de către Kant, cel cu care culminează şi, în acelaşi timp, se încheie concepţia despre lume inaugurată de Renaştere.

Dacă până la el se credea în puterea infinită a raţiunii, odată cu el în filosofie îşi face loc în mod evident scepticismul. Raţiunea umană nu este capabilă să cunoască nimic, iar singura noastră cunoaştere vine de la intelect. Acesta din urmă este cel care dă măsura fiinţei umane, o fiinţă limitată la un mecanism care uneşte datul sensibil cu spontaneitatea intelectului, mecanism care îl limitează pe om la cunoaşterea unei lumi fenomenale şi care nu asigură cunoaşterea lucrului în sine, adică a lucrului real. Prin intelect subiectul cunoscător este separat în mod absolut de real, accesul la acesta fiindu-i interzis.

Criticând poziţia lui Kant, Hegel afirmă că „idealismul critic n-ar consta decât în ştiinţa formală, că subiectul şi lucrurile sau non-eul există fiecare pentru sine, eul lui «eu gândesc» şi lucrul-în-sine; nu ca şi când fiecare dintre ele ar fi substanţă, ar fi afirmat unul ca lucru sufletesc, celălalt ca lucru obiectiv, ci eul lui «eu gândesc», ca subiect este absolut, precum şi lucrul-în-sine aflător dincolo de el, ambele fără altă determinaţie după categorii."[1]

Prin acest mod de a pune problema, Kant proclamă finitudinea fiinţei umane şi nu numai, astfel că „intelectul mărginit îşi gustă aici, mulţumit de sine şi încrezut în sine, triumful asupra raţiunii care este identitate absolută a ideii supreme şi a realităţii absolute."[2]

---

[1] *G.W.F. Hegel*, Studii filosofice, Ed. Academiei, Bucureşti, 1967, p. 26.
[2] Ibidem, p. 34.

Prin concepţia sa, Kant a încercat să se delimiteze de toată filosofia de până la el. De fapt el a încercat să respingă metafizica. Acel ideal al metafizicii, care vine începând cu Parmenide şi continuând cu Platon şi Aristotel, pentru a-i numi numai pe aceştia, de a accede la divin prin intermediul *theoriei,* este considerat de Kant ca o pretenţie nejustificată a raţiunii. Având o asemenea ţintă, atât de înaltă, raţiunea nu face altceva decât să se împotmolească în contradicţii insurmontabile. „Ambiţia proprie metafizicii pare a se solda cu un eşec. Dar Kant, afirmă Beaufret, nu crede că a tăiat aripile metafizicii. El crede, dimpotrivă, că i-a dat un nou spaţiu. Constatarea eşecului nu ar fi exactă decât dacă adevărata metafizică nu ar fi decât speculaţie pură. Dar, în realitate, metafizica adevărată – Kant o spune fără urmă de ironie – presupune mai puţin aptitudinea de a specula, cât certitudinea practicii. Ea este mai puţin o problemă de cunoaştere, cât o problemă de conştiinţă şi de moralitate."[1]

Acordând prioritate moralei în raport cu cunoaşterea, Kant se separă total de idealul urmărit de filosofie de la greci şi până la el. Acordând prioritate moralei, el scoate în prim-plan *acţiunea* şi nu *teoria.* Am văzut că la Aristotel, acţiunea întemeiată în ea însăşi, ca moralitate, este pe o treaptă inferioară contemplaţiei. La Kant, intelectul îşi pierde din valoare, pentru că raţiunea nu este capabilă să se identifice cu ceea ce este absolut. Datorită faptului că intelectul este limită pentru cunoaştere, s-ar părea că această limită va fi spartă de raţiunea practică care are ca esenţă a sa libertatea. După cum vom vedea însă limitarea rămâne valabilă şi aici. „Este necesar să fie întotdeauna posibil să acţionăm corect: ceea ce înseamnă că, pentru a acţiona corect, eu trebuie să fiu întotdeauna liber."[2] Aceasta înseamnă că „practica moralităţii ne impune ideea de libertate."[3] Este viziunea omului cu precădere *agent.*

Dacă conceptul de libertate pentru filosofia teoretică este un concept transcendent, pentru filosofia practică „îşi dovedeşte realitatea prin intermediul principiilor practice, în calitate de lege a unei cauzalităţi a raţiunii pure, independentă de orice condiţii empirice, determinând liberul arbitru şi demonstrând existenţa unei voinţe pure în noi, în care îşi au originea conceptele şi legile morale."[4]

Voinţa şi, ca urmare, libertatea, scoate omul din lanţul cauzal al naturii situându-l în lumea inteligibilului. Omul rămâne o fiinţă dual: pe de o parte datorită simţurilor şi a intelectului el este inserat în lumea fenomenală, iar pe de altă parte, prin voinţă, trăieşte într-o lume a inteligibilului; în primul caz el este supus principiului natural al cauzalităţii, în cel de-al doilea celui al libertăţii. „Tot ceea ce este practic şi trebuie să fie posibil conform legilor naturii (îndeletnicire proprie artei) pune cu totul în dependenţă prescripţiile sale de teoria naturii; numai practicul după legile libertăţii poate avea principii independente de orice teorie; căci deasupra determinaţiilor naturii nu există teorie."[5]

Dacă din punct de vedere teoretic drumul spre libertate este imposibil, din punct de vedere practic drumul spre libertate este singura cale de a ne folosi de raţiune. „Deşi *din punct de vedere speculativ* raţiunea, aflată la răscruce de drumuri, găseşte

---

[1] *J. Beaufret*, Lecţia de filosofie, vol. II, Ed. Amarcord, Timişoara, 1999, p. 89.
[2] *R. Screnton*, Kant, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 94.
[3] Ibidem, p. 94.
[4] *Im. Kant*, Metafizica moravurilor, Ed. Antaios, 1999, p. 59.
[5] Ibidem, p. 55.

calea necesităţii naturale cu mult mai netedă şi practicabilă decât pe cea a libertăţii, totuşi *din punct de vedere practic*, poteca libertăţii este unica pe care e posibil să ne folosim de raţiune în purtarea noastră."[1]

Libertatea este un atribut al *voinţei* şi stă în contradicţie cu necesitatea naturii.

Autonomia de voinţă este conceptul clasic pentru întemeierea unei filosofii practice, iar Kant îl foloseşte pentru a putea să afirme că omul trebuie considerat ca scop în sine şi niciodată ca mijloc. Din punct de vedere moral, omul este independent în mod absolut, iar această independenţă este obţinută printr-o acţiune îndreptată împotriva *înclinaţiilor*. Acţiunea *dezinteresată* este temelia libertăţii individuale.

Ca şi în cazul raţiunii pure, şi în domeniul raţiunii practice însă omul este supus anumitor limite, limite care îl determină ca pură subiectivitate. Limita, ca şi în teorie, este dată de lipsa *intuiţiei intelectuale*. Limitele teoreticului sunt şi limitele practicului. „Dacă am fi capabili şi de o altă privire (care însă, nu ne este, fără îndoială dată, ci în locul ei nu avem decât conceptul raţiunii), anume o intuiţie intelectuală a aceluiaşi subiect, am observa totuşi că tot acest lanţ de fenomene, în raport cu ceea ce nu priveşte totdeauna decât legea morală, depinde de spontaneitatea subiectului ca lucru în sine (...). În lipsa acestei intuiţii, legea morală ne asigură această distincţie a legăturii dintre acţiunile noastre ca fenomene şi fiinţa sensibilă a subiectului nostru şi a relaţiei prin care această fiinţă sensibilă însăşi este raportată la substratul inteligibil din noi."[2]

Pentru că trăieşte într-o lume dual㠹 aceea a intelectului ca lume a fenomenalităţii şi aceea a inteligibilităţii lucrului-în-sine, omul nu poate să atingă sfera moralităţii pure decât prin *constrângere*, pentru că fenomenalitatea, reprezentată de pasiuni, alterează domeniul inteligibilităţii. Pentru a putea să se „aşeze" într-un domeniu al inteligibilităţii pure (morala), omul trebuie să lupte împotriva pasiunilor prin *autoconstrângere*, altfel el va rămâne permanent sfâşiat între autentic şi inautentic. Această constrângere este *datorie* sau *imperativ* categoric. „Reprezentarea unui principiu obiectiv, întrucât e constrângător pentru voinţă se numeşte o poruncă (a raţiunii), şi formula poruncii se numeşte *imperativ*."[3]

Conform filosofiei practice Kant stabileşte o anumită ierarhie a conceptelor, ierarhie ce dă socoteală de sistemul său. O primă treaptă ar fi aceea a lucrului-în-sine (*noumen*) care nu poate fi atins decât prin intuiţie intelectuală care lipseşte omului şi, deci, este de necuprins pe cale raţională. Cea de-a doua treaptă este aceea a *moralităţii*, care din cauza faptului că raţiunea nu este suficientă pentru a determina voinţa, apelează la un factor constrângător numit imperativ categoric. Pe treapta a treia se situează *dreptul*, care cuprinde relaţiile exterioare ce se instituie între oameni. Culmea pe care o atinge omul este moralitatea, acţiunea – după Kant – care ignoră *adevărul*.

La Kant, spre deosebire de greci, contemplaţia este refuzată, la fel adevărul. La el acţiunea practică este cea mai importantă pentru că este singura care asigură libertatea; o libertate însă supusă unei necesităţi constrângătoare. Totul rămâne la nivelul moralei ca o culme a desăvârşirii. Subordonat acesteia este *dreptul* care vizează o lume preponderent fenomenală, exteriorizată.

---

[1] *Im. Kant*, Critica raţiunii practice, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 75.
[2] Ibidem, p. 188.
[3] Ibidem, p. 31.

Elanul metafizic este întrerupt de către Kant. „După această totală călcare în picioare a raţiunii, zice Hegel, şi după triumful corespunzător al intelectului şi al finităţii, cauzat de faptul că acestea se decretează drept unele ce constituie absolutul, finitatea se erijează ca abstracţie supremă a subiectivităţii sau a finităţii conştiente şi totodată în forma pozitivă a acesteia, numindu-se pe sine în această formă: raţiune practică."[1]

Odată cu Kant filosofia antică va fi răsturnată: acolo prevala cunoaşterea (*theoria*), la el prevalează acţiunea. Aceasta din urmă vizează moralitatea şi nu trece încă la acţiunea în sensul său exterior de producţie. Această rămânere la acţiunea întemeiată din interior în ea însăşi (moralitatea) îi permite să subordoneze dreptul moralei, dreptul vizând doar raporturile exterioare.

„Totalitatea legilor – afirmă Kant – pentru care este posibilă o legislaţie exterioară se numeşte *teoria dreptului* (*ius*)."[2]

Maxima juridică universală este: „acţionează exterior în aşa fel încât întrebuinţarea liberă a liberului tău arbitru să poată coexista cu libertatea tuturor, conform unei legi universale (...)."[3]

Lumea dreptului este lumea fenomenalităţii aşa cum a fost tratat acest din urmă concept în *Critica raţiunii pure*.

Atunci când raţiunea nu este suficientă pentru a determina ea singură *voinţa*, „dacă voinţa în sine nu e pe deplin conformă raţiunii (cum este într-adevăr cazul la oameni), atunci acţiunile care obiectiv sunt recunoscute ca necesare, subiectiv sunt contingente, şi determinarea unei astfel de voinţe conform legilor obiective este constrângere."[4]

Dacă o astfel de constrângere este prezentă în morală, atunci constrângerea este cu atât mai mult valabilă în drept, domeniu al fenomenalităţii. Se deduce că în drept nu există concordanţă între raţiune şi voinţă; cu alte cuvinte aici libertatea este limitată din exterior, voinţa însăşi venind din exterior.

Mai poate fi socotit dreptul un domeniu al raţiunii, iar omul scop în sine? Se poate deduce că dreptul reglementează un domeniu în care raporturile juridice sunt cele instituite pe aparenţă şi nu pe o realitate aşa cum este ea în sine, aşa cum o crede Kant, ca moralitate.

Se poate spune că în conformitate cu teoria kantiană, domeniul dreptului este un domeniu al finitudinii şi al lipsei de libertate. În felul acesta subiectul este temeiul pe care se instituie juridicul fără nicio legătură cu adevărul, adică cu realul-în-sine. Relaţiile juridice sunt relaţii întemeiate pe aparenţă, de aceea juridicul nu-şi permite să treacă dincolo de aparenţe, la motivaţii, pentru că în felul acesta ar trece în domeniul moralităţii. Din teoria kantiană rezultă că morala este limită pentru drept.

---

[1] *G.W.F. Hegel*, Studii filosofice, Ed. Academiei, Bucureşti, 1967, p. 34.

[2] *Im. Kant*, Introducere în teoria dreptului, în vol. Metafizica moravurilor, Ed. Antaios, 1999, p. 67.

[3] Ibidem, p. 69.

[4] *Im. Kant*, Critica raţiunii practice, op. cit., p. 31.

§3. Doctrina dreptului

A. Concepţia cu privire la drept

Dreptul ocupă un loc major în filosofia kanţiană. *Doctrina dreptului* face parte din metafizica moravurilor. Ea este decât o parte din metafizica *moravurilor*, cealaltă parte fiind *Doctrina virtuţii*. Kant consideră că *Doctrina dreptului* ar putea fi numită *Metafizica dreptului* pentru că este tratată ca un sistem care provine din raţiune. În acest sistem, cazurile empirice – în opinia filosofului – nu pot servi decât ca note la conceptele de drept care sunt *a priori* şi deci bazate pe raţiune. El va face distincţie categorică între elementele metafizice ale dreptului şi aplicaţia empirică a dreptului.

Ceea ce este demn de remarcat este faptul că dreptul întemeiat *a priori* pe raţiune face parte din metafizica moravurilor. În cadrul acestei metafizici, Kant va face apoi distincţie între ceea ce aparţine dreptului şi ceea ce aparţine voinţei, adică moralităţii. „Numim *morale* – afirmă Kant – aceste legi ale libertăţii, pentru a le distinge de cele ale naturii. Atunci când nu poartă decât pe acte exterioare şi pe legitimitatea lor, le numim *juridice*; dacă ele cer, în afară de aceasta, să fie luate drept principii determinate ale acţiunilor, ele sunt atunci *etice*; dăm numele de *legalitate* conformităţii acţiunilor cu primele, şi de *moralitate* conformităţii lor cu cele secundare."[1]

Din câte se poate observa, Kant are o concepţie dualistă şi ea vine, aşa cum am văzut, din modalitatea prin care consideră că există o lume fenomenală şi una pur inteligibilă (noumenală). Aceasta din urmă este incognoscibilă pentru intelectul uman, care nu poate cunoaşte decât fenomenul. La această lume însă omul se poate înălţa prin moralitate, al cărei concept cheie este conceptul de libertate. Aşa cum tratează dreptul, în *Doctrina dreptului*, acesta nu poartă decât asupra actelor exterioare ale oamenilor. De aici se poate trage concluzia că ele sunt inferioare actelor morale care poartă asupra interiorităţii umane. Libertatea nu întemeiază şi nu se întemeiază, la rândul ei, decât pe aceste din urmă acte. Chiar dacă dreptul este întemeiat pe raţiune, el nu poate să-şi extindă sfera asupra actelor pur interioare, acestea rămânând în afara reglementărilor dreptului.

Pentru a ajunge la conceptul de drept, Kant doreşte să distingă foarte clar ce aparţine moralităţii şi ce aparţine dreptului. Distincţia este între cea care se raportează la exterioritate şi ceea ce ţine de un principiu intern care se poate extinde şi la exterioritate, dar niciodată invers. Conform acestei concepţii, dreptul derivă din moralitate, o moralitate care funcţionează aici ca o constrângere, ca un imperativ.

Oamenii sunt supuşi diverselor înclinaţii rezultate din dorinţe întemeiate pe simţire. Datorită acestui fapt, mobilurile subiective ale acţiunii nu coincid cu obiectivitatea raţiunii şi atunci oamenii sunt constrânşi să acţioneze în conformitate cu imperativul unei legi universale. Când acţiunile oamenilor sunt întemeiate pe înclinaţii sensibile, omul rămâne în fenomenal şi, deci, în exterioritate, în contradicţie cu ceea ce este raţional. Aici intervine dreptul, impunând conformitatea cu legea. „Pentru ca o acţiune să fie ceea ce se numeşte *legală* (pentru ca ea să aibă un caracter de *legalitate*), este suficient ca ea să fie conformă legii, oricare ar fi mobilul său; dar

[1] *Im. Kant*, Elements Metaphisiques de doctrine du droit, op. cit, p. 18.

pentru ca ea să fie *morală* (pentru ca ea să aibă caracterul *moralităţii*), trebuie în afară de aceasta, să aibă drept mobil ideea de datorie pe care o prescrie legea."[1]

Această idee este făcută mai uşor înţeleasă printr-un exemplu care pare empiric, dar el ţine de o moralitate adâncă. Astfel, Etica îmi ordonă să-mi îndeplinesc un angajament pe care mi l-am luat într-un contract, chiar şi atunci când cealaltă parte n-ar putea să mă constrângă la aceasta. În această afirmaţie trebuie sesizate două momente, şi anume: un moment în care moralitatea se întâlneşte cu dreptul prin intermediul conceptului de îndeplinire a unui angajament, ceea ce ţine de ceea ce este exterior, de o relaţie între părţi, şi un moment care aparţine numai eticului, şi anume acela de „a acţiona astfel, numai şi numai din faptul că este o obligaţie fără nicio legătură cu vreun mobil"[2], ceea ce este un act pur intern. În această din urmă situaţie, am depăşit interesul şi acţionez dezinteresat. În principiul dezinteresului, dreptul a fost deja depăşit.

Actele pur interne sunt acte ale autonomiei voinţei. Pe acest concept, se dezvoltă conceptul de *libertate*. „Conceptul de libertate este un concept pur raţional şi în această calitate, transcendent pentru filosofia teoretică, adică (...) el nu răspunde deloc obiectului unei cunoaşteri teoretice posibile pentru noi."[3] Pe acest concept al libertăţii se fundamentează legi absolute, pe care le numim legi morale.

Pentru că omul este afectat de mobiluri sensibile, aceste legi sunt constrângătoare, adică imperative. „*Imperativul* este o regulă practică ce face necesară o acţiune în sine constrângătoare."[4] Cu alte cuvinte şi din punct de vedere moral omul este dual: conform raţiunii el este autonom şi liber, conform sensibilităţii el este dependent şi supus constrângerii. Aceasta din urmă este o constrângere morală. Cu o treaptă mai jos funcţionează şi constrângerea juridică.

Se observă că pentru a acţiona în conformitate cu conceptul unei legislaţii raţionale interioare, omul trebuie să fie supus constrângerilor juridice şi morale.

Ce este, deci, dreptul? „Dreptul – afirmă Kant – este ansamblul condiţiilor prin intermediul cărora arbitrul unuia poate să se acorde ca arbitrul celuilalt, urmând o lege generală de libertate."[5]

Termenul de „ansamblul condiţiilor", existent în definiţia dată de Kant, este din capul locului constrângător. Aceste condiţii impun limite libertăţii mele pentru a o putea acorda cu libertatea celuilalt; chiar dacă acele limite urmează „o lege generală de libertate". Din definiţie rezultă, de asemenea, că libertatea, în drept, este o libertate de relaţie, limitată şi constrângătoare. De aceea în drept autonomia voinţei poate fi pusă sub semnul întrebării. „Atunci când acţiunea mea, sau în general starea mea, poate să se acorde cu libertatea urmând o lege generală, aceasta aduce atingere dreptului meu, libertatea cealaltă reprezintă un obstacol pentru mine, căci acest obstacol nu se poate acorda cu o libertate reglată prin legi generale."[6]

---

[1] *Im. Kant*, op. cit., p. 26.
[2] Ibidem, p. 28.
[3] Ibidem, p. 29.
[4] Ibidem, p. 30.
[5] Ibidem, p. 43.
[6] Ibidem, p. 44.

Este conformă cu dreptul şi deci justă orice acţiune care pune în acord libertatea mea cu libertatea tuturor, urmând o regulă generală. Acest mod de a concepe lucrurile îmi impune mie o *obligaţie*, dar nu poate aştepta de la mine să-mi fac din ea o *datorie* şi să-mi supun libertatea acestei *restricţii*. Pentru că raţiunea ne spune numai că libertatea mea este supusă unei restricţii, dar nu merge mai departe în domeniul dreptului. A merge la motivaţiile actelor mele raţionale înseamnă a trece în domeniul moralei.

Din punct de vedere al dreptului, chiar libertatea, adică un anumit uzaj al libertăţii, poate deveni un obstacol în calea libertăţii şi atunci acel uzaj trebuie înlăturat ca injust. Acest mod de a concepe rezultă chiar din definiţia dreptului: libertatea mea nu trebuie să lezeze libertatea celorlalţi, ci să se acorde cu a celorlalţi. Se poate observa că însuşi acest acord impune restricţii.

Din cauza acestor restricţii, libertatea morală, bazată pe autonomia voinţei, nu are nicio legătură cu libertatea *impusă* de către principiul dreptului. În morală fiecare om se raportează la sine însuşi, conform regulii autonomiei voinţei. În drept, fiecare om se raportează la fiecare om şi la ceilalţi, conform unui principiu de constrângere. „Prin urmare, dreptul implică facultatea de a-l constrânge pe acela care îi aduce atingere."[1] Libertatea, în sensul său absolut, nu este posibilă decât în domeniul eticii. Constrângerea apare atunci când un om săvârşeşte acte injuste, dar această injustete este apreciată în funcţie de existenţa unor legi generale care aparţin dreptului. Cu alte cuvinte, omul trebuie să accepte ca fiind injust orice act sancţionat de o regulă de drept, chiar dacă în forul său interior nu este de acord cu aceasta.

Dacă săvârşesc un act injust, am încălcat un principiu al libertăţii, dar o libertate concepută de o normă de drept. De aici rezultă că omul trebuie să accepte ca fiind just tot ceea ce este în acord cu un principiu conform căruia libertatea mea trebuie să se acorde cu libertatea fiecăruia după o lege generală. Orice manifestare de voinţă internă (care ţine deci de domeniul eticii) poate să fie catalogată ca injustă dacă ea intră în contradicţie cu un principiu de drept. Ceea ce este just din punctul meu intim şi absolut intern, poate să fie injust din punct de vedere al dreptului, pentru că ar putea să lezeze acea libertate exterioară, de relaţie, care se instituie între oameni ca urmare a unei reglementări legale.

Acest mod de a gândi îl duce pe Kant la afirmaţia că „dreptul în general nu are ca obiect decât ceea ce este exterior în cadrul acţiunilor, dreptul strict, adică în cel care nu intră niciun element împrumutat de la etică, este cel care nu cere alte principii de determinare în afara principiilor exterioare; căci atunci el este pur şi neamestecat cu niciun principiu de virtute. Deci nu putem numi drept în sens restrâns decât pe acela care este în întregime exterior. Acest drept se fondează fără îndoială pe conştiinţa pe care o are fiecare de a fi obligat să se conformeze legii."[2]

Dreptul şi facultatea de a constrânge sunt două lucruri identice. În drept, libertatea nu reprezintă o împăcare a constrângerii cu ea însăşi în baza unui principiu intern, ci ea este un concept stabilit din afară de către altcineva şi la care mi se impune să mă conformez. În această situaţie, libertatea mea este o libertate ce îşi are

[1] Ibidem, p. 45.
[2] Ibidem, p. 46.

întemeierea în constrângere, dar libertatea şi constrângerea sunt doi termeni incompatibili. De aici se deduce că în cadrul societăţii, organizată în funcţie de anumite reglementări juridice, libertatea în sensul său autentic nu este posibilă. Datorită acestui fapt conştiinţa mea intimă va fi în permanenţă în dezacord cu normele prescrise de drept în numele libertăţii.

Aceasta se întâmplă pentru că nu există identitate între conştiinţa individuală şi o conştiinţă socială, colectivă. Norma de drept sancţionează gesturile mele exterioare care, de cele mai multe ori, nu mă reprezintă. De aceea însuşi individul uman este scindat între ceea ce este el în forul său interior şi ceea ce vrea să pară într-o viaţă socială în care nu întâlneşte decât constrângere. Caracterul constrângător al dreptului nu poartă decât asupra a ceea ce vreau să par în relaţiile cu ceilalţi şi nu asupra a ceea ce sunt eu cu adevărat. Într-o astfel de situaţie este corect să se spună că dreptul nu se impune decât asupra a ceea ce este exterior şi niciodată asupra a ceea ce sunt cu adevărat. În relaţia cu ceilalţi trebuie să mă prefac că respect din conştiinţă o reglementare legală care le asigură o anumită libertate celorlalţi, chiar dacă conştiinţa mea internă este în opoziţie cu aceasta.

De aceea, conformându-mă unor reglementări legale, niciodată nu voi fi de acord, în sens absolut, cu libertatea celorlalţi, tocmai pentru faptul că libertatea nu izvorăşte dintr-un adânc etic. Acest dezacord nu-l voi manifesta public, dar mă voi opune în forul meu interior, iar eficienţa reglementării legale va fi subminată pe neştiute de această atitudine.

Această contradicţie este pusă în evidenţă de către Kant prin intermediul conceptului de *drept echivoc*. Aşa cum am văzut, dreptul în sens strict presupune cu necesitate constrângerea. Există însă şi dreptul în sens larg, prin care constrângerea nu poate fi impusă de nicio lege. Acest drept este de două feluri, şi anume *echitatea* şi *dreptul de necesitate*. „Primul admite un drept fără constrângere, cel de-al doilea o constrângere fără drept."[1]

Kant exemplifică dreptul de echitate astfel: servitorul căruia, la sfârşitul anului i se plăteşte leafa într-o monedă care s-a devalorizat în acest interval şi cu care el nu mai poate să-şi cumpere ceea ce ar fi putut să-şi procure în perioada în care a contractat angajamentul, nu poate să uzeze de dreptul său, pentru a fi despăgubit, ci poate să facă apel doar la echitate: întrucât asupra acestui lucru nu s-a stipulat nimic în contract, un judecător nu se poate pronunţa asupra unor condiţii nedeterminate.

Datorită acestui fapt se poate afirma că „dreptul extrem este extrema injustiţie" şi este sancţionat astfel de către ceea ce se numeşte echitate, care nu depinde decât de „*tribunalul conştiinţei*", pe când dreptul propriu-zis de tribunalul civil.

Dreptul de necesitate reprezintă – după Kant – facultatea pe care aş avea-o, în cazul în care propria-mi existenţă ar fi în pericol, de a lua viaţa cuiva care nu mi-a făcut niciun rău. Kant dă ca exemplu situaţia în care într-un naufragiu cineva îl împinge pe unul dintre tovarăşii săi de nenorocire de pe scândura cu ajutorul căreia el se salvase, cu scopul de a se salva el însuşi.

Trecând la diviziunea generală a dreptului, Kant va reţine că dreptul se divizează în drept *natural*, bazat numai pe principii *a priori*, şi drept *pozitiv*, care emană din voinţa unui legislator.

---

[1] Ibidem, p. 49.

Dreptul, ca facultate de a-i obliga pe ceilalţi, se divizează în drept *înnăscut* şi drept *dobândit*. Primul este deţinut de către fiecare de la natură în afara oricărei reglementări juridice; celălalt presupune un act juridic pentru a exista. Drepturile înnăscute sunt drepturi interne, care ţin, deci, de morală. Dreptul exterior este întotdeauna un drept dobândit.

În concepţia filosofului există un singur drept înnăscut, *libertatea*, adică independenţa de orice constrângere impusă de către voinţa celuilalt.

Această diviziune a dreptului ne arată încă o dată că preceptele morale întemeiază dreptul. Acesta nu poate exista dacă nu se raportează la principiul principiilor: libertatea. Libertatea însă este un concept prin excelenţă moral, „care are o valoare etică supremă, care serveşte ca fundament dreptului moral, şi toate drepturile naturale raportându-se pentru Kant la acel drept al libertăţii care aşează omul, prin raţiune, mai presus de lumea fenomenelor."[1]

Cum foarte bine afirmă G. Vlachos, „scopul esenţial al definiţiei kantiene a dreptului este fără îndoială afirmarea existenţei legilor naturale, legi generale şi în totalitate independente de experienţa juridică concretă."[2] Aceste legi „pot fi recunoscute *a priori* de raţiune în absenţa totală a legislaţiei exterioare."[3]

B. Concepţia despre stat

Jean Lacroix afirma despre filosoful de la Königsberg: „Kant este omul dreptului. Dumnezeu este fiinţa de drept, cu alte cuvinte, legislatorul naturii şi al libertăţii (...), personalitatea este calitatea unei fiinţe care are drepturi sau obligaţii."[4]

Statul este dreptul afirmat şi realizat. În acest spirit, Kant va defini statul ca „o multitudine de oameni trăind după legile dreptului şi asociate printr-un contract". Concepţia despre stat a lui Kant a fost foarte mult influenţată de concepţiile despre contractul social. În accepţia sa contractul are un caracter ideal şi ipotetic, „el este regula şi nu originea constituirii Statului, el nu este principiul fundamental, ci acela al administrării Statului". Este actul prin care un popor se constituie prin el însuşi în Stat, în virtutea căruia toţi renunţă la libertatea lor exterioară pentru a o relua imediat ca membri ai unei Republici. Kant nu ia în consideraţie contractul social ca pe un fapt istoric, ci el va „reţine ideea contractului social ca fundament al Statului, dar dintr-o perspectivă originală care pune accentul pe caracterul raţional al contractului, ceea ce ne face să afirmăm că la el «contractul nu este decât presupoziţia ideală a Statului» care asigură realizarea dreptului natural."[5] Pe acest contract originar şi numai pe el se poate fonda o constituţie civilă, legea fundamentală în baza căreia să se poată institui un stat. „Dar acest contract (numit *contractus originarius* sau *pactum sociale*), ca o condiţie a tuturor voinţelor particulare şi private ale unui popor în vederea unei voinţe comune şi publice (având drept scop o legislaţie pur juridică), nu

---

[1] *A. Brimo*, Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat, Pedone, Paris, 1978, p. 148.

[2] *G. Vlachos*, La pensée politique de Kant, PUF, 1962, p. 281.

[3] *A. Brimo*, op. cit., p. 148.

[4] *J. Lacroix*, Kant et la Kantism, P.U.F, 1966, p. 66.

[5] *A. Brimo*, op. cit., p. 553.

este deloc necesar să-l presupunem ca un *fapt* (şi aceasta chiar nu este posibil) ca şi cum era nevoie înainte de toate să dovedim *istoric* cum un popor (...) ne-a lăsat oral sau scris un aviz sigur sau un document care ne permite să ne credem legaţi de o constituţie civilă, deja existentă."[1]

Ideea contractului social nu este decât o idee pură a raţiunii cu o realitate practică de necontestat. Ea funcţionează ca un *canon* situat supraistoric, dar care are o utilitate practică de netăgăduit şi de care trebuie să ţină seama orice legislator care este obligat să edicteze legi, în aşa fel încât acestea să emane din voinţa colectivă a unui întreg popor. Nu este vorba aici despre un anumit timp istoric[2] în care oamenii s-au hotărât să cedeze o parte din libertatea lor individuală pentru a o transfera unei voinţe colective care să asigure libertatea tuturor membrilor societăţii. Este vorba despre o idee care transcende socialul, dar are o utilitate eternă. Din teoria kantiană rezultă faptul implicit că omul a apărut sub imperiul acestei legi eterne, că el nu poate fi conceput ca un om social decât în măsura în care are în el ideea aceasta a unei raţiuni pure practice. Să nu uităm că acest *pactum sociale* priveşte numai raporturile exterioare în care intră oamenii. Chiar dacă priveşte exterioritatea, acest *pactum* îşi are originea *a priori* în raţiune. „O lege atât de sacră – va afirma Kant – (atât de imuabilă) încât este deja o crimă şi numai faptul de a o pune la îndoială din punct de vedere practic, şi prin urmare, de a-i suspenda un moment efectul, nu pare să vină de la oameni, ci de la un legislator suprem şi infailibil, şi tocmai aceasta este ceea ce semnifică maxima «orice autoritate vine de la Dumnezeu». Ea nu mai indică fundamentul *istoric* al constituţiei civile, ci ea exprimă o idee sau un principiu practic al raţiunii (...)."[3]

Datorită acestui caracter sacru al constituţiei, oamenii unui popor trebuie să i se supună necondiţionat. Ea impune un comportament de supunere veşnic, pentru că numai în acest fel societatea poate funcţiona normal. În acest mod de a gândi suveranul nu are decât drepturi faţă de subiecţi, fără a avea obligaţii de drept. Dacă suveranul va acţiona contrar legilor, atunci subiecţii vor putea să-i opună acestei injustiţii plângeri, dar niciodată rezistenţă.[4]

Să nu uităm că aceste afirmaţii Kant le făcea într-o epocă în care a triumfat Revoluţia franceză, o epocă în care concepţia despre originea divină a suveranului fusese înlăturată în Franţa. Privitor la Revoluţia franceză, „pe de o parte, îi respinge principiul: ar dori să nu existe niciodată revoluţii, ci numai reforme atunci când sunt necesare. Pe de altă parte, admiră Revoluţia franceză, chiar şi după teroare, ceea ce în Prusia ţinea de nonconformism."[5] Kant admiră Revoluţia franceză, dar nu îi acceptă principiile. Nu putea să fie de acord cu revoluţia pentru că ar fi intrat în contradicţie cu propria sa concepţie despre originea autorităţii. Aşa cum am văzut, aceasta are o origine sacră şi singura cale înţeleaptă de urmat este supunerea. Schimbarea trebuie să vină de la această autoritate pe calea reformelor şi nu a revoluţiei. Principiul

---

[1] *Kant*, Doctrine du droit, p. 362.

[2] A se vedea şi *G. Del Vecchio*, Lecţii de filosofie juridică, Ed. Europa Nova, Bucureşti, p. 114.

[3] *Kant*, Doctrine du droit, op. cit., p. 178.

[4] Ibidem, p. 171.

[5] *Ph. Malaurie*, Antologia gândirii juridice, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 163.

revoluţiei poate veni în contradicţie cu sacrul, iar fundamentul pe care ar fi constituit statul ar fi profan şi destabilizator. Sub acest aspect Kant este un conservator, iar ideea sa va fi preluată ceva mai târziu de către Hegel, la care statul, a cărui temelie este monarhia, va fi întruchiparea spiritului absolut.

În ceea ce priveşte statul, Kant este de aceeaşi parte cu teoria lui Locke, Montesquieu şi Rousseau cu privire la diviziunea puterilor. Puterea legislativă trebuie separată de puterea executivă, pentru că numai în felul acesta constituţia este legitimă. Rolul statului este acela al asigurării protecţiei dreptului. Statul de drept îşi îndeplineşte menirea numai atunci când asigură libertatea tuturor.

C. Observaţii pe marginea filosofiei kantiene a dreptului

Critica întemeiată care i se aduce filosofiei kantiene a dreptului este aceea de a fi „redus dreptul natural la o formă pură, exprimată prin legea datoriei şi principiul libertăţii."[1] Prin formalismul pe care îl promovează, Kant evită argumentul relativităţii autorităţii juridice invocat împotriva naturaliştilor, dar el nu găseşte soluţia principiului fundamental al naturalismului, acela al izvorului de valori. În dreptul natural trebuie admisă o ierarhie a valorilor. Altfel, acesta ar fi fără conţinut, pentru că se separă noţiunea dreptului de conţinutul său. Tocmai acest lucru îl face Kant, şi anume pune accentul pe noţiunea dreptului natural, pe care o invocă drept principiu fundamental al dreptului, dar îl lipseşte de conţinut. Cu alte cuvinte, preponderent în sistemul kantian este aspectul formal, dreptul natural nu mai este consubstanţial ordinii juridice ce se instituie în sensul său practic pozitiv. Pe bună dreptate se afirmă că formalismul kantian anunţă normativismul pozitivist, ceea ce echivalează cu negarea dreptului natural.

A fost sesizată o contradicţie importantă în sistemul juridic kantian. Pe de o parte, dreptul natural este esenţial fenomenului juridic, dar, pe de altă parte, dreptul natural nu este consubstanţial practicii juridice, ci numai formal. Din ansamblul concepţiei kantiene despre drept rezultă că dreptul natural este detaşat de practica juridică, dar, în acelaşi timp, el se afirmă în practică prin constrângere, distingându-se astfel de actul moral. Cu alte cuvinte, dreptul natural nu se confundă nici cu experienţa juridică, nici cu morala.

Kant afirmă că actele morale ies din sfera dreptului pentru că acesta nu se ocupă de intenţii, de ceea ce este pur intern, ci de faptele exterioare. Experienţa juridică ne arată însă că dacă o parte a practicii juridice se ocupă de faptele exterioare, opunerea intenţiei în dreptul penal, de exemplu, este o preocupare de prim ordin. Aceasta denotă că morala întemeiază din interior dreptul şi nu se detaşează în totalitate de acesta. Nu se poate afirma categoric că nu există responsabilitate morală în drept.

Există o altă contradicţie fundamentală în sistemul metafizic al moravurilor în care este cuprins şi dreptul. Pe de o parte, Kant proclamă omul ca scop în sine, iar pe de altă parte îl supune în totalitate structurii statale. Din sistemul său formal însă rezultă că primordială este relaţia exterioară ce supune prin constrângere. De aceea, el va afirma că juristul trebuie să aplice legea cu maximă strictеţe, fără să-l intereseze dacă aceasta este justă sau injustă. Acest mod de a gândi pune în contradicţie irecon-

[1] *A. Brimo*, op. cit., p. 151.

ciliabilă dreptul cu morala. Într-o astfel de situaţie, dreptul reglementează la nivel fenomenal, neesenţial; prin el omul rămâne în fenomenal, fiindu-i interzis accesul la morală, care apare ca fiind transcedentală. Dacă aplici o normă de drept fără a avea acces la ceea ce este esenţial pentru această normă, adică fără a pune problema dacă ea este justă, înseamnă că rămâi la un drept fără fundamentare raţională. Cu toate acestea, Kant va afirma că dreptul se întemeiază *a priori* pe raţiune.

Prin acest mod de a concepe dreptul, Kant va da naştere pozitivismului legalist. Iată un text care indică legalismul lui Kant: „Juristul caută legile (...) nu în raţiune, ci în codul oficial promulgat, sancţionat de autoritatea supremă. Nu i se poate cere să deosebească adevărul şi îndreptăţirea lor, nici să le apere împotriva obiecţiilor raţiunii; căci mai întâi legile sunt cele care fac ca un lucru să fie drept. Cât despre a cerceta dacă aceste norme, ele însele, sunt juste, aceasta e o problemă pe care juriştii înşişi nu trebuie să o discute, ca fiind coautorii bunului-simţ (...)." Din concepţia kantiană se desprinde faptul că dreptul nu este esenţial, dar el este absolut necesar pentru ca viaţa în societate să fie posibilă. Toată această problematică ne pune în situaţia să gândim dacă nu cumva există şi o altă soluţie pentru ca viaţa socială să fie posibilă bazându-se pe principii care devansează dreptul. Cu alte cuvinte, poate fi normativismul depăşit? Kant pare să lase deschisă o astfel de posibilitate, cu toate că până la urmă o anulează prin formalismul său juridic. Dacă aplici norma juridică (ca jurist) fără să te întrebi cu privire la întemeierea acesteia, fără să te ridici la principii, înseamnă să anulezi iarăşi ideea de drept. Înseamnă să justifici cu orice preţ autoritatea fără a te întreba cu privire la rostul său. Dar o astfel de întrebare subminează autoritatea, în final anulând-o. De aceea Kant nu acceptă principiile revoluţiei, pentru că ele subminează autoritatea, şi pune în discuţie însăşi ordinea de drept; iar el este un conservator.

Este sigur că normele dreptului au o întemeiere care trece cu mult de dreptul în sensul său normativ. Atunci cum să te opreşti la acest sens? Se pare că însuşi Kant nu s-a oprit aici.

Pentru a-l înţelege pe Kant trebuie luat în consideraţie că, în conformitate cu gândirea sa, lumea este dual㠖 pe de o parte, lumea morală ce ţine de inteligibilitate, care nu poate fi cunoscută, pe de altă parte, lumea fizică, exterioară, care poate fi cunoscută, cunoaştere care contribuie la însăşi apariţia acestei lumi. Rezultă firesc, din gândirea kantiană, că dreptul poate fi cunoscut şi, astfel, poate fi categorisit ca aparţinând lumii fenomenale, spre deosebire de morală care îl situează pe om dincolo de cunoaştere, într-un domeniu al raţiunii pure, practice.

În felul acesta Kant provoacă o ruptură între lumea morală şi lumea supusă dreptului. Această din urmă lume nu poate pretinde accesul la inteligibilitatea morală, astfel că omul este condamnat să rămână în neesenţial. Sunt nenumărate afirmaţiile lui Kant care conduc la o astfel de concluzie. Această analiză nu poate fi dusă până la ultimele sale consecinţe într-o astfel de lucrare. Dacă propovăduieşti supunerea necondiţionată faţă de autoritatea legii, înseamnă să-l condamni pe om să accepte că drumul dincolo de lege îi este interzis. Acest mod de a gândi este consecvent pentru că în *Critica raţiunii pure* Kant afirmă că *noumenul* îi este pentru totdeauna necunoscut omului.

Sunt puţini oamenii care au acces la morală. Pentru cei mai mulţi, dreptul este necesar şi suficient. Kant are ca obiectiv trecerea de la *sein* (ceea-ce-este) la *sollen*

(ceea-ce-trebuie-să-fie). În felul acesta, el deplasează gândirea din prezent şi o situează tot timpul în viitor. *Sollen* este proiect. Acest proiect trebuie atins. De aceea *sollen* presupune *scopuri* şi, ca urmare, *acţiune*. Acest lucru este posibil la Kant, pentru că el presupune că fiinţa e fenomen care trebuie depăşit. De aceea, la Kant, omul este asumat viitorului şi pierde prezentul. El este omul acţiunii. Linia kantiană a fost urmată de Hegel şi apoi de Marx şi, odată cu ei, a fost marcată toată gândirea ulterioară.

Omul european este un om al acţiunii, în căutarea unui viitor care se îndepărtează pe măsură ce pare că se apropie. El nu-şi trăieşte niciodată *Prezenţa*.

Doar prin surprinderea intuitivă a ceea-ce-este omul trăieşte Prezenţa, prin renunţarea la acţiune şi intrarea în contemplaţie. Pentru el nu există timp şi, ca urmare, nu-şi pune problema viitorului pentru că el se situează dincolo de scopuri. Prin situarea în *sollen* (trebuie să fie) omul a pierdut Prezenţa.

Prin *Sollen* omul îşi devine propriul său proiect, este mişcare, fenomen contrar a ceea ce a crezut Kant.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul V
Neokantianismul

Secțiunea 1. Neokantianismul filosofic

Curentul neokantian se structurează pe multiplele inconsecvențe ale sistemului filosofic kantian, el pretinzând, prin numeroşii săi reprezentanți, că este moştenitorul kantianismului şi susținând că, prin reinterpretarea acestuia, va ajunge la esența sa, pe care să o pună în valoare în continuare.

Complexitatea sistemului kantian şi modalitățile diferite de abordare a acestuia au dat naştere la mai multe orientări, toate animate de dorința de a aduce clarificări de substanță textelor, într-o oarecare măsură obscure, ale filosofiei kantiene. Neokantianismul poate fi considerat ca o revenire la Kant, după o perioadă în care au avut succes meditațiile filosofice promovate de Fichte, Schelling şi Hegel. În unele situații se poate vorbi chiar de un ecletism, pentru că unii autori au încercat să surprindă esența filosofiei kantiene apelând la alte sisteme filosofice, cum ar fi, de exemplu, cel hegelian. Aceste căutări ale principiului adânc al filosofiei kantiene se constituie adeseori în adevărate critici la adresa acestei filosofii. Neokantianismul poate fi considerat ca o critică „de la dreapta" a filosofiei lui Kant. Acest curent de gândire îşi va face apariția către sfârşitul secolului al XIX-lea şi va domina începutul secolului XX, având o mare influență nu numai în filosofie, ci şi în domeniul ştiințelor naturale, asupra psihologilor, economiştilor, sociologilor şi chiar şi asupra politicienilor din acea vreme.

Neokantianismul este reprezentat prin mai multe orientări[1]: 1. orientarea fiziologică (Helmholtz, Lange); 2. orientarea metafizică (Liebmann, Volkelt); 3. orientarea realistă (Riehl); 4. orientarea logistă (Cohen, Nartop, Cassirer – şcoala de la Marburg); 5. criticismul valorist (Windelband, Rickert, Münsterberg – şcoala de la Baden); 6. interpretarea relativistă a criticismului (Simmel); 7. psihologismul sau neofriesianismul (L. Nelson). În Franța se constituie neocriticismul lui Renonvier, iar în Italia neokantianismul reprezentat prin Cantoni, Tocco etc. Neokantianismul juridic este reprezentat de Stammler în Germania, Giorgio del Vecchio în Italia, iar în România acest curent îi are ca adepți pe Mircea Djuvara şi Eugeniu Speranția. Enumerarea autorilor şi țărilor din care au făcut parte este aici restrictivă, pentru că acest curent are mult mai mulți reprezentanți şi pe o arie geografică foarte întinsă.

Aşa cum remarca Mircea Djuvara, neokantianismul a apărut ca o contrapondere la influența considerabilă pe care a început să o aibă pozitivismul, al cărui întemeietor a fost A. Comte. „Pozitivismul nu a adus astfel numai o sterilitate în anume domenii, dar el s-a dovedit adeseori în altele cu adevărat plin de pericole directe. Aceasta s-a întâmplat mai ales atunci când, împingând premisele sale la concluziuni exagerate şi

[1] *Al. Boboc*, Kant şi neokatianismul, Cluj, 1968.

false, el a riscat să zdruncine însuşi fundamentul eticei, acel al ideii de îndatorire şi de drept".[1] Aici Djuvara se referă la poziţia negatoare a pozitivismului cu privire la metafizică, ceea ce echivalează cu renunţarea la principiul valoric ca temei al eticii şi al dreptului. În felul, acesta totul se reduce la experienţă, fără a ne mai întreba care este sensul şi natura, cât şi condiţiile de validitate ale experienţei înseşi. Până la urmă, se afirmă, pozitivismul este un atac la întemeierea raţională a experienţei umane. Djuvara reproduce cuvintele lui Hume: „privind o carte de teologie sau de metafizică, ne întrebăm: cuprinde oare cartea aceasta silogisme abstracte privind obiectele matematice, mărimea şi numărul? Nu. Cuprinde oare experienţe de fapt sau de existenţe? Nu. Atunci aruncaţi-o în foc, ea nu poate cuprinde decât sofisme şi iluziuni".[2] Pozitivismul nu avea în vedere răspunsul la întrebarea: *ce este*?, ci la întrebarea: *cum este*? Acest curent nu se mai interesa de realul în sine, ci de acel real rezultat din experienţa umană. În acest sens, Henri Poincaré, comentând pe marginea întemeierii ştiinţei, îşi pune întrebarea dacă aceasta atinge realul, susţinând că „ceea ce poate atinge ea nu sunt lucrurile însele, cum gândeau dogmaticii naivi, ci doar raporturile dintre lucruri; în afara acestor raporturi nu există realitate care să poată fi cunoscută".[3] Nu-l recunoaştem oare pe Kant în aceste afirmaţii? Ştiinţa prin definiţie este experimentală şi, ca urmare, adoptă în mare măsură principiile pozitivismului. De aici atitudinea disprețuitoare faţă de metafizică, care încearcă să surprindă principiile reale ale existenţei.

§1. Otto Liebman

Având ca bază concepţia kantiană, se înfiripă o orientare *critic-metafizică* numită neokantianism, care îşi va propune ca temă fundamentarea metafizicii şi religiei pe ideile criticismului kantian. Unul din reprezentanţii acestei orientări este *Otto Liebmann* (1840-1912) cunoscut mai ales prin lucrarea sa *Kant şi epigonii săi*, în care fiecare capitol se încheie cu formula, devenită celebră: „Deci trebuie să ne reîntoarcem la Kant". Este bine cunoscut faptul că „neokantianismul înţelege filosofia ca o reflecţie critică asupra ştiinţei, dar şi a lumii morale şi estetice spre a stabili condiţiile lor de validitate".[4] Fiind de acord cu acest principiu kantian, Liebmann va critica însă ideea cu privire la *lucrul în sine*, concept care, după el, impurifică critica raţiunii înfăptuită de Kant. „Sarcina noastră, afirmă el, este să separăm adevăratul conţinut al doctrinei kantiene de ceea ce este numai zgură plină de substanţe străine".[5] După O. Liebmann, revoluţia coperniciană săvârşită de Kant constă în faptul că el a descoperit că: 1. Intelectul nostru cunoaşte ca obiect numai elementele date în experienţă

---

[1] *M. Djuvara*, Introducere la Giorgio Del Vecchio, Justiţia, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, p. 7.

[2] Ibidem, p. 8.

[3] *H. Poincaré*, Ştiinţă şi ipoteză, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 24.

[4] *O. Nistor*, Introducere la Filosofia neokantiană în texte, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, p. 33.

[5] *O. Liebmann*, Kant und die Epigonen, Berlin, Reuthber, Richard, 1912, primul capitol tradus de *O. Nistor*, în op. cit., p. 49.

în spaţiu şi timp, îmbinate cu ajutorul categoriilor şi 2. Orice este dat în spaţiu şi timp, orice asupra căruia pot fi aplicate categoriile, are valabilitate numai în raport cu intelectul şi, prin urmare, independent de acesta nu este decât nimic. „Din idealitatea transcendentală a spaţiului şi timpului şi din limitarea categoriilor la datele experienţei date în acestea (în spaţiu şi timp) urmează dependenţa fără excepţie a lumii realizate, empiric reale, de subiectul cunoscător şi invers. Punctul de vedere al unui idealism transcedental, care include *de facto* realismul empiric, este expus cu o perfectă consecvenţă logică; şi până aici filosofia *kantiană* nu poate fi combătută".[1]

Punctul slab al doctrinei lui Kant este, după Liebmann, conceptul lucrului în sine. Kant împărţise lumea în *fenomen* şi *lucru în sine*. „Ce-l îndreptăţeşte să o facă? Lumii îi este îngăduit şi trebuie să nu admită acest titlu; căci prin el îşi pierde demnitatea, realitatea empirică ce i se acordă, adică existenţa. În titlul *fenomen* s-ar afla evident ideea că ceva trebuie presupus, *ceea ce apare* – şi anume ca lumea empirică. Dar dacă tot ceea ce este dat în spaţiu şi timp ar fi *fenomen*, ar fi necesar ca ceea ce apare, aşa-zisul substrat al fenomenului, să nu fie în spaţiu şi timp. Deoarece însă spaţiul şi timpul sunt fenomene necesare ale intelectului, acest ceva nici nu ar putea fi conceput de către el, de către intelectul nostru, care, deci, nici nu ar putea vorbi despre un asemenea cerc. Ceva aflat în afara spaţiului şi timpului este o dată pentru totdeauna *o absurditate*. Aşadar, chiar dacă lumea spaţial-temporală ar fi numai fenomen, *pentru intelect ea nu ar fi*, fiindcă acesta pur şi simplu nu este în stare să compare lumea în spaţiu şi timp cu altceva, tocmai pentru că *ea este totul*. Prin urmare ea nu poate fi intitulată *fenomen*".[2]

Critica lui Liebmann merge, din câte se vede, la fundamentul operei kantiene, şi anume la distincţia dintre fenomen şi lucrul în sine, distincţie pe care este întemeiată teoria cunoaşterii a lui Kant. Vorbind despre lucrul în sine, Kant afirma că „ar fi problematic, ba chiar ar fi ceva, despre care nu am putea spune nici că ar fi posibil, nici că ar fi imposibil". Cum să vorbeşti însă despre ceva despre care nu ştii nimic? Şi cu toate acestea, în teoria lui Kant din *Critica raţiunii pure*, acest ceva stă la baza fenomenelor. Aceste afirmaţii, după Liebmann, constituie marea inconsecvenţă a doctrinei kantiene. Prin această distincţie „*criticismul* este, de fapt, dus la groapă, *dogmatismul* triumfă".[3] Prin acceptarea lucrului în sine Kant a încercat să reprezinte ceva care nu poate fi reprezentat. În felul acesta Kant a subminat caracterul critic al filosofiei sale, căzând în dogmatism, „căci prin lucrul în sine nu numai că a admis în doctrina sa un concept fals, inconceptibil, ci a şi pus sub semnul întrebării înţelegerea obţinută în estetica transcedentală a caracterului general şi necesar, adică aprioritatea formelor tuturor intuiţiilor, spaţiul şi timpul, care era tocmai ideea epocală a minunatei sale concepţii despre lume".[4]

Ceea ce reprezintă în mod cert marele merit al filosofiei kantiene este elaborarea concepţiei conform căreia: „subiectul şi obiectul cunoaşterii se află fără excepţie într-o relaţie reciprocă, sunt factori inseparabili, corelaţii necesare ale cunoaşterii. Nu există aşadar nici ceva subiectiv independent (eu în sine), nici ceva obiectiv (lucrul în

[1] *O. Liebmann*, op. cit., p. 53.
[2] Ibidem, p. 55.
[3] Ibidem, p. 57.
[4] Ibidem, p. 63.

sine). Subiectul şi obiectul sunt legate împreună prin forme generale şi necesare ale cunoaşterii, timpul, spaţiul şi categoriile; în cuprinsul domeniului acestor forme se mişcă intelectul, se dezvoltă lumea, Universul; un alt domeniu nu ne este numai *necunoscut*, ci de-a dreptul *inconceptibil*".[1]

Evidenţa acestei concepţii este una de natură logică şi nu empirică. De aici se dezvoltă formalismul gândirii kantiene şi postkantiene, care va fi aplicat şi de către juriştii neokantieni.

§2. Friedrich Paulsen

Un alt reprezentant al criticismului metafizic este *Friedrich Paulsen* (1846-1908). Acesta va încerca să pună în armonie cercetarea ştiinţifică cu metafizica, susţinând că opera lui Kant nu a încercat să înlăture metafizica, ci să-i acorde un nou statut. Filosofia ar avea menirea de a îndeplini termenul mediu între ştiinţă şi credinţă. „Astfel introspecţia filosofică referitoare la propriul eu devine principiu al autoreglării raţiunii. Lipsindu-se de admiterea de către ştiinţă a ideii unei cunoaşteri absolute şi aducând în lumina conştiinţei slăbiciunea acesteia, ea împiedică ştiinţa să se pună ca absolută şi să nimicească credinţa, credinţa care este condiţia vieţii. Ea preîntâmpină pe de altă parte ca credinţa să lepede frâul raţiunii, şi să degenereze într-o superstiţie confuză".[2] Aceste afirmaţii vin să atenueze critica făcută de Kant raţiunii care se avântă dincolo de posibilităţile intelectului uman de a cunoaşte. După Kant, atunci când se trece de condiţiile *a priori* ale posibilităţii experienţei, adică dincolo de spaţiu şi timp, raţiunea intră în contradicţie cu ea însăşi, ajungându-se la antinomii imposibil de soluţionat. Paulsen, contrar acestei concepţii, va susţine că metafizica are rezervat un domeniu special: acela al existenţei în general, al realului ca atare, la care ştiinţa care se preocupă de un domeniu al particularului nu are acces. Principalele probleme ale metafizicii ar fi „în primul rând problema naturii sau a esenţei realului în genere, problema *ontologică*, în al doilea rând problema naturii relaţiilor reciproce şi faţă de întreg ale tuturor elementelor realităţii, problema *cosmologică*".[3]

Poziţia adoptată de Kant, aşa-numitul criticism kantian, vine în contradicţie cu linia întemeiată de la Platon la Leibniz. Odată cu Kant este atacată în temeiul ei problema ontologică, ale cărei idei au fost puse încă de Platon. Filosofia inaugurată de Platon este numită de Kant dogmatică. Paulsen va susţine că nu crede „că lupta în jurul metafizicii, lupta dintre Leibniz – Platon şi Kant este decisă definitiv în defavoarea celor dintâi. Dimpotrivă, eu văd idealismul obiectiv sau metafizic încă viu, ba chiar văd în el cea mai viguroasă şi promiţătoare direcţie".[4] Problema incognoscibilităţii realului, va susţine Paulsen, un real aşa cum este el în sine, aşa cum o afirmă Kant, nu este întemeiată. El susţine că nu este convins de necesitatea de a se renunţa la metafizică „ca încercarea de a defini, gândind esenţa realului realmente real".[5]

---

[1] Ibidem, p. 75.
[2] *F. Paulsen*, Sarcinile de viitor ale filosofiei, în Filosofia neokantiană în texte, op. cit., p. 130.
[3] Ibidem, p. 96.
[4] Ibidem, p. 101.
[5] Ibidem, p. 101

Pornind de la aceste convingeri, Paulsen va trece la o critică a criticismului kantian chiar în fundamentele sale. În felul acesta Paulsen va susține că „realității în afara conștiinței de sine i se poate atribui cognoscibilitate și realitate absolută în măsura în care ea poate fi determinată și sesizată ca viață sufletească".[1] Odată scoasă în relief realitatea sufletească, extinsă și asupra exteriorității, Paulsen consideră că odată cu Kant gândirea este direcționată „spre o metafizică idealistă care vede realul realmente real în ceva psihic-spiritual".[2] O astfel de concepție despre gândirea kantiană, pornește de la ideea că și pentru Kant rămâne un *mundus intelligibilis*, pe care îl pune și el drept realitatea însăși dincolo de realitatea fizico-fenomenală. Cu toate acestea, Paulsen recunoaște că, după Kant, tot ce depășește limitele cunoașterii noastre științifice este o simplă speculație. Dar va susține, contrar lui Kant, că gândirii umane nu-i este în genere posibil să se oprească la limita celor cunoscute științific. Greșeala lui Kant constă în faptul că el definește filosofia „ca știință pe bază de concepte". Filosofia kantiană este însă, după Paulsen, mai mult decât atât. Dacă se reduce la definiția de mai sus, adică „la analitica transcedentală și la critica filosofiei dogmatice, în acest caz filosofia kantiană este condamnată la sterilitate și ineficacitate".[3] Cei care au văzut numai atât în filosofia kantiană, adică respingerea speculației despre Dumnezeu și lume, au făcut din ea o știință independentă, închisă în sine, cu un obiect propriu care îi aparține numai ei. „Mi-e teamă, afirmă Paulsen, că un asemenea criticism pur moare din cauza propriei sale sterilități. Dacă filosofia se izolează de realitate și viață, dacă în partea sa teoretică se înstrăinează de lucruri, interesându-se numai de gândire, de forma și posibilitatea acesteia și, de asemenea, se îndepărtează în partea ei practică de problemele vieții, punându-și întrebări privind numai forma și posibilitatea voinței pure, atunci piere din cauza propriei ei lipse de conținut. Într-o atmosferă atât de rarefiată nicio ființă vie nu poate trăi".[4]

Paulsen are dreptate, pentru că urmașii lui Kant au reținut ca esențial tocmai formalismul gândirii acestuia. Filosofi precum Hegel, Schopenhauer, Nietzche și alții nu și-au scris opera cu gândul de a combate formalismul kantian?

Pentru Paulsen apogeul filosofiei este etica. Pentru gândirea sa, binele suprem nu este reprezentat de plăceri, de desfătare, ci de dezvoltarea armonioasă a dispozițiilor proprii umane. Scopul final al eticului este desăvârșirea atât a omului individual cât și a societății în întregul său. „În acest caz sarcina filosofiei și a dreptului ar fi tocmai: să recunoască rațiunea obiectivă în obiceiuri și rațiunea în viață".[5] Obiceiul și dreptul formează deprinderea conform căreia comunitatea de viață și colaborarea în cadrul unor formațiuni istorice nu este posibilă decât cu ajutorul unor norme generale care să reglementeze acțiunile tuturor. „Comportarea indivizilor fiind determinată prin obiceiuri și norme de drept în mod asemănător cu legile naturii, în viața lor intervine ceva din legitatea naturii. Dar numai în acest fel devine posibilă în genere prevederea și adaptarea, acțiunea sistematizată și colaborarea reglată".[6]

---

[1] Ibidem, p. 103.
[2] Ibidem, p. 103.
[3] Ibidem, p. 121.
[4] Ibidem, p. 122.
[5] Ibidem, p. 153.
[6] Ibidem, p. 151.

Cu privire la concepţia lui Kant despre datorie, Paulsen afirmă că nu este convins „că avem în etica lui Kant desăvârşita cunoaştere a esenţei şi originii datoriei sau ultima fundamentare a valabilităţii legii morale. Concepţia lui Kant este asemănătoare cu cea a dreptului natural, adică este individualist-raţionalistă, care promovează ideea unor legi eterne ale dreptului, dincolo de condiţiile istorice concrete. Paulsen caracterizează etica lui Kant, consemnată în *Metafizica moravurilor*, ca fiind formalistă pentru că respinge orice legătură internă între *normele* şi valorile morale. „Kant nu oboseşte să ne asigure că legea morală este necondiţionat valabilă, că normele «practice» sunt imperative «categorice», nu «ipotetice», aşa cum sunt fără excepţie normele tehnice, care cuprind întotdeauna numai aserţiuni despre ceea ce trebuie să faci dacă vrei să atingi un scop determinat. Orice încercare de a deduce necesitatea normelor morale dintr-un scop ce trebuie obţinut prin acţiune, conduce în mod necesar, în cele din urmă, aşa susţine Kant, la doctrina lui Epicur, căci «beatitudinea» este singurul scop posibil al unei fiinţe senzoriale, aşa cum este omul".[1]

Formalismul kantian rezultă din ruperea oricărei legături între norme şi scopuri. Dacă ar fi admis scopurile în sistemul său, doctrina sa ar fi fost de natură *istoric-genetică* şi *social-teologică*, ceea ce nu este cazul.

§3. Alois Riehl

Neokantianul *Alois Riehl* (1844-1924), profesor la universităţile din Graz, Freiburg, Halle şi Berlin a criticat metafizica, accentuând aspectele realiste ale filosofiei lui Kant, el fiind socotit principalul reprezentant al realismului kantian. Riehl consideră că filosofia kantiană nu este investigatoare, ci apreciatoare, adică critică, ea însemnând primul pas spre cunoaşterea de sine a raţiunii în general. Filosofia kantiană este o cunoaştere a cunoaşterii. Problematica nu este nouă în istoria filosofiei. Anterior lui Kant, în timpurile dominate de gândirea iluminismului, de o astfel de cunoaştere s-a ocupat şi Locke. „Această filosofie nu ne făgăduieşte nici să ne conducă în îndepărtatele spaţii cosmice, nici să ne deschidă o perspectivă în esenţa naturii. Ea orientează reflecţia spre subiectul cunoscător şi, lăsând pe seama ştiinţei cercetarea lucrurilor, examinează intelectul care vrea să le înţeleagă".[2] Concepţia lui Riehl porneşte de la distincţia făcută de Kant între fenomen şi obiect aşa cum este el în realitate. Pornind de la percepţie constată că obiectul nu este, aşa cum se întâmplă la acest nivel, identic cu percepţia. Aceasta din urmă se referă la obiect, care „este cauza comună a tuturor percepţiilor obţinute de la el".[3] Odată cu reprezentarea suntem în prezenţa unei cunoaşteri mijlocite a obiectului, dar în felul acesta „obiectul s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de conştiinţa senzorială, cu care la început părea să fie interesant; din percepţie a devenit reprezentare, concept, care serveşte ca regulă pentru a strânge laolaltă percepţiile care, se succed şi a le îmbina într-o unitate. Dar

[1] Ibidem, p. 157.

[2] *A. Riehl*, Die kritische philosophie (Filosofia critică), cap. III din Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, Ed. 6, Leipzig, Berlin, 1921, p. 47-75, tradus în Filosofia Kantiană în texte, op. cit., p. 185.

[3] Ibidem, p. 187.

aceasta nu înseamnă că obiectul însuşi nu este decât un pur concept, ci înseamnă numai: un concept ţine în conştiinţa noastră locul obiectului".[1] În acord cu Helmholtz, autorul *Filosofiei critice* va susţine că întipăririle senzuale şi senzaţiile nu sunt imagini ale obiectelor, ci semne ale acestora, iar reprezentările pe care le avem despre corpurile exterioare dezvăluie mai mult constituţia corpului nostru decât natura corpurilor externe însele. Toate aceste afirmaţii îndreptăţesc reflectarea critică asupra cunoaşterii. Kant, făcând critica cunoaşterii, a stabilit limitele cunoaşterii însăşi şi nu ale realului ca atare, încercând prin aceste limitări să înlăture iluziile metafizice. Din contră, Riehl va susţine necesitatea stabilirii unor criterii ale cunoaşterii pornind de la concepte care nu ne sunt date prin intermediul sensibilităţii. Printre altele, un astfel de concept este cel de *substanţă*. Substanţa nu a fost văzută de nimeni, ci gândită. Pe baza acestui concept noi avem credinţa că obiectele sunt independente de perceperea lor. „Această credinţă în independenţa obiectelor de perceperea lor şi în permanenţa lor, în ciuda schimbării percepţiilor, este credinţa pe care o exprimăm prin conceptul de substanţă. Fără această credinţă – nicio experienţă, căci fără ea ar lipsi obiectul despre care s-ar putea afirma ceva (...)".[2]

Conform acestei concepţii, pe măsură ce ne îndepărtăm de percepţie obiectul capătă o tot mai mare independenţă, de unde rezultă că în experienţele noastre nu ne putem lipsi de gândire. Gândirea completează percepţia. Faptele nude nu ne dau decât o conexiune imediată, însă de fiecare dată este presupusă o conexiune mai largă a faptelor decât ce am experimentat senzorial. De aceea se impune de fiecare dată o critică a experienţei. Instrumentul oricărei experienţe fiind spiritul uman, cine nu cunoaşte spiritul uman nu cunoaşte produsul acestuia: experienţa. Sarcina filosofiei este de a cunoaşte instrumentul instrumentelor, adică intelectul. Certitudinea cunoaşterii trebuie să fie mai mare decât certitudinea lucrurilor. Kant susţine că universul cercetătorului naturii este lumea experienţei noastre externe, iar această lume este în afara noastră, dar nu în sensul metafizic al cuvântului. Ea se află sub condiţiile care fac posibilă experienţa pentru subiect, adică o întemeiază. În felul acesta, „experienţa este o judecată care determină un obiect prin percepţie. Fără referirea la un obiect, percepţiile rămân subiective şi individuale. Dar această relaţie însăşi nu poate avea loc decât prin gândire. De aceea trebuie să existe concepte, orice origine ar avea şi oricum s-ar fi dezvoltat, care constituie sau determină în general gândirea unui obiect: concepte originare, care servesc la aprecierea percepţiilor şi le înalţă până la experienţă".[3]

Obiectele pot să fie date prin percepţie, dar în felul acesta ele nu sunt încă recunoscute ca obiecte „şi ceea ce trebuie să ştim pentru a putea recunoaşte ceva în general ca obiect nu poate fi dedus din obiectul recunoscut, căci reprezentarea sa se realizează în primul rând prin această cunoaştere".[4] Obiectele nu sunt izolate, ci formează laolaltă unitatea şi unicitatea unei experienţe. În felul acesta aşa cum „trebuie să existe concepte prin care în genere un obiect este gândit, tot aşa trebuie să existe şi legături originare ale acestor concepte: judecăţi *a priori*, care determină,

[1] Ibidem, p. 188.
[2] Ibidem, p. 196.
[3] Ibidem, Logica şi teoria cunoaşterii, în op. cit., p. 242.
[4] Ibidem.

potrivit formei generale, corelaţia obiectelor esenţială pentru experienţă. Fără aceste concepte fenomenele nu ar avea pentru noi obiecte, fără aceste judecăţi obiectele nu ar avea o înlănţuire care să asigure unitatea experienţei".[1]

Pornind de la concepţia lui Kant cu privire la categoriile care, în ultimă instanţă, fac posibilă experienţa, Riehl afirmă că „conceptele noastre fizice fundamentale se pot schimba, ba chiar în prezent par a fi într-adevăr în mers de transformare: analiza psihologică şi a funcţiilor sufleteşti mai înalte poate duce la descoperirea unor noi legi ale desfăşurării evenimentelor psihice; sistemul cunoaşterii noastre sub aspectul conţinutului său specific nu poate fi niciodată încheiat. Dar orice experienţă viitoare se află încă dinainte sub legile care fac posibilă experienţa în genere; dacă este experienţă, atunci cu referire la ea sunt necesarmente valabile principiile fundamentale care determină existenţa concretă, dezvoltarea şi legătura fenomenelor conform momentelor timpului: durată, succesiune şi simultaneitate".[2]

Realismul susţinut de Reihl constă în afirmaţia că lucrul există independent de cunoaştere, dar el nu poate fi recunoscut decât prin gândire, aceasta din urmă determinând obiectele oricărei experienţe posibile.

§4. Osvald Külpe

Neokantianul *Osvald Külpe* (1862-1915), face parte, ca şi Reihl, din orientarea realismului critic. Ca psiholog, filosof şi istoric al filosofiei germane, profesor la Würzburg şi München, este considerat pionier al psihologiei experimentale în Germania. Ca filosof este dominat de preocuparea de a lega cercetarea psihologică experimentală de metoda autocunoaşterii.

În ton cu concepţia realismului critic, Külpe va susţine independenţa lucrului faţă de gândire, posibilitatea unei astfel de recunoaşteri a lucrului fiind dată de capacitatea de gândire fără imagini. Ca aproape toţi neokantienii, şi Külpe va sublinia, spre deosebire de Kant, necesitatea metafizicii în procesul uman al cunoaşterii. Astfel, filosofia are, conform gândirii sale, unele sarcini specifice în procesul cunoaşterii: 1. pregătirea unei concepţii despre lume fundamentată ştiinţific, care să satisfacă nevoia practică de orientare cu privire la poziţia omului în lume; 2. cercetarea premiselor ştiinţei în general să rămână o sarcină specific filosofică; 3. pregătirea unor noi ştiinţe particulare şi a unor noi conştiinţe aparţinând acestora.

Subliniind legătura dintre filosofie (metafizică) şi ştiinţele particulare, Külpe va susţine că „filosofia nu trebuie să considere că menirea ei se află în separaţia paşnică de celelalte ştiinţe şi nici în generalitatea aparent atât de superbă, dar în fapt atât de vidă, a unei sinteze logice a cunoaşterii ştiinţifice, ci să se găsească în permanentă influenţă reciprocă cu ştiinţele particulare, preluând de la ele tot ce acestea pot să-i ofere şi dându-le tot ceea ce lor le lipseşte".[3] Filosofia ar avea ca sarcini punerea

---

[1] Ibidem, p. 243.

[2] Ibidem, p. 247.

[3] *O. Külpe*, Aufgabe und system der Philosophie, cap. IV din volumul Einleitung in die Philosophie, Ed. S. Hirzel, Leibzig, 1921, p. 408-425, tradusă de *O. Nistor* în Filosofia neokantiană în texte, op. cit., p. 257.

bazelor unor cunoaşteri ştiinţifice despre lume. Se observă în aceste afirmaţii o oarecare ambiguitate, pentru că ştiinţa şi filosofia, pe lângă faptul că au unele puncte comune, sunt două domenii contradictorii.

În cercetările sale Külpe va ajunge la concluzia că „procesul de abstractizare nu depinde numai de materialul senzaţiei, ci şi de aprehensiunea subiectului, adică de sesizarea unei diversităţi în percepţie. În consecinţă, senzaţiile, la fel ca şi fenomenele, trebuie deosebite de aprehensiunea lor. Astfel, el pune problema egalităţii dintre *a fi* şi *a fi perceput* chiar de la nivelul senzaţiei".[1]

Realismul lui Külpe se deosebeşte de „realismul metafizic" ca idealism obiectiv şi de „realismul empiric radical", pentru că el practică un realism „logico-epistemologic": experienţa este „rădăcina logico-epistemologică ultimă" a tuturor obiectelor (fără a avea însă accepţia kantiană, adică experienţa constituită categorial fundamentată logico-sistematic). El clasifică obiectele în reale, ideale şi reale date *a posteriori*. Külpe admite „obiectul real", exterior conştiinţei.[2] „Afirmarea unei lumi a obiectelor reale se cere, spune Külpe, susţinută, întemeiată. Realismul nu poate fi fundamentat decât psihologic; existenţa realităţii nu poate fi nici demonstrată, nici trăită, ci doar presupusă ipotetic; numai «punerea» unei realităţi poate fi fundamentată, nu însăşi realitatea existentă."[3]

Cunoaşterea trebuie astfel orientată către subiectul cunoscător şi numai pornind de aici să se stabilească posibilitatea existentă ca atare.

§5. Ernst Cassirer

Ernst Cassirer (1874-1945) este considerat întemeietorul *funcţionalismului* ca o nouă formă a logismului Şcolii de la Marburg, pe baza interpretării idealiste a logicii *relaţiilor* şi a problematicii cu privire la fundamentarea matematicii. „Crearea teoriei relaţiilor ca parte a matematicii şi a calculului logic ca parte a logicii matematice a lărgit domeniul logicii, oferind totodată posibilităţi serioase pentru adâncirea şi precizarea problemelor teoriei şi metodologiei cunoaşterii. Conceptul de *relaţie* a atras atenţia filosofilor, atât pentru semnificaţia lui în ştiinţă, cât şi pentru complexitatea lui pentru înţelegerea sistemului realităţii."[4]

Cassirer va critica teoria empiristă a abstracţiei şi principiul aristotelic al formării noţiunii. „Împotriva logicii noţiunilor de gen ale substanţei se impune logica conceptului matematic de funcţie."[5] El critică teoria aristotelică pentru că aceasta porneşte de la premise metafizice, în sensul că logica aristotelică are legătură cu conceptul de substanţă, *admiţând realitatea lucrurilor*. „Pe baza funcţionalismului însă particularul este membru al visului, iar generalul este principiul visului."[6] Alexandru Boboc

---

[1] *O. Nistor*, Filosofia neokantiană în texte. Introducere, op. cit., p. 42.

[2] *Al. Boboc*, Kant şi neokantianismul, op. cit.

[3] Ibidem, p. 104.

[4] Ibidem, p. 147.

[5] *E. Cassirer*, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik, Bruno Cassirer, Berlin, 1910, p. 27.

[6] *Al. Boboc*, op. cit., p. 149.

critică o asemenea poziţie, susţinând că, într-adevăr, „generalul nu este imagine abstractă, schema noastră, ci principiu. Dar insuficienţele generalităţii abstracte din teoria noţiunilor nu justifică teza funcţionalismului, după care «noţiunea pură naturalist-ştiinţifică de lucru» trebuie transformată în «noţiune pură de relaţie»".[1]

Abordând problema raportului dintre concept şi obiect, Cassirer va sublinia că în *Critica raţiunii pure* Kant va gândi acest raport „în termeni noi şi schimbând radical sensul metodologic" şi va opera trecerea de la logica generală la logica transcendentală. Realizând această trecere „de acum înainte conceptul nu se mai reduce la un rol de dezarticulare formală, el este productiv şi constructiv. Din copie mai mult sau mai puţin îndepărtată, mai mult sau mai puţin palidă a unei realităţi absolute şi substanţiale, el devine o presupoziţie a experienţei şi ca urmare o condiţie a posibilităţii obiectelor sale."[2] Problema obiectului, afirmă Cassirer, devine pentru Kant o problemă de validitate. Înainte de a ne întreba de validitatea obiectului, trebuie să ne întrebăm mai întâi cu privire la validitatea conceptului. „Căci conceptul este ultima şi suprema treaptă pe care cunoaşterea se ridică în progresul cunoaşterii obiective".[3] Pornind de aici, se poate spune că „a recunoaşte un «obiect» nu semnifică nimic mai mult decât a supune multiplicitatea intimă la o regulă determinată sub raportul ordinii sale".[4] Obiectul se găseşte astfel ridicat în transcendent, „dar, şi acesta este aici ceva ce caracterizează teoria critică a cunoaşterii, el este în acelaşi timp determinat ca o fiinţă pură şi esenţial neintuitivă".[5] În felul acesta, „contrar valorilor constante ale intuiţiei, ceea ce se cheamă «obiect» devine un pur X, un punct de unitate pură de gândire".[6] Din această perspectivă, gândirea este cea care pune obiectul ce urmează să fie cunoscut. În acest sens, „trebuie cu necesitate, transformarea radicală a conţinutului percepţiei, «transcenderea» în sens propriu, pentru a penetra în domeniul cunoaşterii pure".[7] Deplasarea, în acest caz, este de *sens* şi nu de *fiinţă*, Cassirer punând în termeni originali problema relaţiei simbolice şi, implicit, pe aceea a semnificaţiei. „Nu va fi înţeleasă originalitatea şi sensul specific al categoriei pure de *semnificaţie*, care constituie «relaţia reprezentării cu obiectul său», substituindu-i câteva determinaţii ale fiinţei; este vorba de determinaţiile de cauzalitate, identitate sau de asemănare între lucruri, sau de raporturile dintre parte şi întreg. Acestea nu sunt proprietăţile lucrurilor date, ca imagine a unei realităţi preexistente, ci ca pure condiţii sub care se poate pune o «realitate» în general care trebuie remontată aici. Aceasta pentru că conceptul pur aparţine acestor condiţii şi în măsura în care le aparţine gândirea poate din el şi prin mijloacele sale să se raporteze la obiecte, pretinzând pentru el însuşi o semnificaţie obiectivă".[8]

---

[1] Ibidem, p. 150.

[2] *E. Cassirer*, La philosophie des formes symboliques. La phenomenologie de la connaissance, Les editions de minuit, p. 349.

[3] Ibidem, p. 349.

[4] Ibidem, p. 349.

[5] Ibidem, p. 351.

[6] Ibidem, p. 351.

[7] Ibidem, p. 357.

[8] Ibidem, p. 360.

Elementele date în intuiție au o importanță din ce în ce mai mică, exemplul cel mai concludent fiind matematica, care confirmă idealismul logic, pentru că obiectele matematicii au o existență ideală. După părerea lui Cassirer, fizica s-a îndepărtat de teoria reflectării, de tip aristotelic, care avea în vedere noțiunile de substanță, atom, materie etc., locul lor fiind luat de noțiunile de funcție și de relație. El va susține teza conform căreia obiectul are o existență logică, adică este un complex de relații, și că „noi putem ajunge la categoria de lucruri numai prin categoria de relație".

Se poate spune că, în linii mari, Cassirer urmează teoria kantiană, așa cum a fost ea expusă în *Critica rațiunii pure*. O astfel de gândire însă a dus la formalism.

Secțiunea a 2-a. Neokantianismul juridic

Neokantianismul juridic se constituie ca o reacție la ideile pozitivismului îngust și ale empirismului englez care reducea orice cercetare la nivelul cunoștințelor pozitive bazate pe experiență. Teoria lui Kant era singura care putea servi la fundamentarea unei concepții idealiste cu privire la etic și la drept, ca o contrapondere la empirismul pozitivist. Unul din reprezentanții de seamă ai neokantianismului juridic este *Giorgio del Vechio*. Acceptând poziția lui Kant cu privire la *noumen* și *fenomen*, el va aduce contribuții însemnate în domeniul filosofiei dreptului.

§1. Giorgio del Vecchio

A. Viața și opera

Giorgio del Vcchio s-a născut la Bologna la 26 august 1878, iar în anul 1900 a terminat dreptul ca laureat al Universității din Genova. A studiat apoi la Roma și la Berlin. A început să predea filosofia dreptului la Universitatea din Ferrara (1903-1904) și a ocupat apoi succesiv aceeași catedră la Universitățile din Sassari (1906-1909), din Messina (1909-1910), din Bologna (1910-1920) și din Roma (începând cu 1920). A fost înălțat la rangul de profesor ordinar în anul 1910 la Messina.

Încă din primele sale lucrări a enunțat contra pozitivismului empiric, dominant în acea epocă, o problematică ce ținea de idealismul juridic. Astfel, Giorgio del Vecchio a publicat: *I presupposti filosofici della nozione del diritto* (1905), *Il concetto del Diritto* (1906), *Il concetto della natura e il principio del diritto* (1908), studii care au fost publicate și în America în 1914. Studiul său *Sulla teoria del contratto sociale* (1906) a fost prezentat Institutului Franței de Emile Boutroux. Lucrarea sa *Principii generali del diritto* a provocat ample dezbateri cu privire la doctrinele ce abordau interpretarea legii. Monografia sa *La Giustizia* conține o reconstrucție a ideii de justiție pe baza căreia se întemeiază raportul dintre dreptul natural și dreptul pozitiv.

În anul 1930 a fost numit decan al Facultății de Drept din Roma, funcție pe care a deținut-o mulți ani. Giorgio del Vecchio a fost profesor *honoris* și membru al unui mare număr de universități și academii, el a fost primit ca membru al Academiei Române.

Lucrarea sa *Lezioni di Filosofia del Diritto* a fost tradusă în limbile franceză, spaniolă, germană, turcă, japoneză, română etc.

B. Concepţia filosofico-juridică

În opera sa, Giorgio del Vecchio încearcă să fundamenteze o filosofie a dreptului pornind de la un principiu *a priori*, în conformitate cu modelul kantian, principiu care se constituie ca limită ultimă şi pe care se sprijină întreg edificiul juridic. Acest principiu fundamental este principiul *justiţiei*. Prin acest principiu, determinat *a priori*, se poate accede la semnificaţia raporturilor juridice, care fără acest element nu ar putea exista. Faţă de raporturile juridice pozitive, principiul justiţiei este un model regulator şi transcendent. Raportul gândit sub aspectul justiţiei „transcende, astfel, sfera experienţei imediate (care îi prezintă numai *obiecte*), pentru a se lega într-o ordine inteligibilă de o altă substanţă absolută, de o altă fiinţă spirituală, identică cu sine însuşi şi totuşi diversă, faţă de care el se pune – sau mai bine-zis se descoperă – într-un raport de paritate ideală".[1] Intersubiectivitatea este elementul care transcende, în *idealitatea* sa, orice raport empiric ce se instituie la nivelul indivizilor concreţi ai unei societăţi. Intersubiectivitatea este deci *a priori* şi în funcţie de ea pot fi gândite raporturile juridice concrete.

Să vedem cum ajunge Giorgio del Vecchio la acest concept. Trebuie menţionat că el gândeşte justiţia *a priori*, pentru a putea întreprinde o cercetare pur logică a dreptului în care preponderenţa îi revine metodei *deductive*. „Într-o semnificaţie foarte generală, afirmă Giorgio del Vecchio, justiţia indică o armonie, o congruenţă, o proporţie anumită."[2] A rămâne însă la această semnificaţie ar însemna să pierdem adevăratul înţeles al justiţiei „pentru că nu orice congruenţă sau corespondenţă realizează – în mod propriu – ideea de justiţie, ci numai aceea care se verifică sau poate fi verificată în relaţiunile dintre mai multe persoane".[3] Nu proporţia dintre obiecte este vizată aici, ci „principiul de coordonare dintre fiinţele subiective".[4]

Încă de la Platon conceptul de justiţie se bucură de universalitate şi se înscrie, ca urmare, într-un domeniu al inteligibilităţii care întemeiază ulterior relaţiile empirice. De aceea semnificaţiile justiţiei trebuie tratate diferenţiat. Nu trebuie confundată *Dike* cu *Temis*, cu toate că ambele vizează justiţia. *Dike* înseamnă decizie judecătorească, pe când *Temis* semnifică legătura cu divinul. În mitologia greacă Dike apare ulterior lui Temis, ea fiind rezultatul căsătoriei lui Jupiter cu aceasta din urmă. Ea semnifică o coborâre a divinului spre uman, diriguind relaţiile dintre oameni, cu toate că şi ea are origine divină. Ca principiu universal, justiţia semnifica armonia, perfecţiunea şi frumuseţea. În felul acesta, justiţia devine nota comună a vieţii interne a individului, cât şi a interferenţelor sale sociale. Universalitatea justiţiei, aşa cum a fost concepută de Platon, contopeşte în sine valoarea morală şi cea juridică şi nu distinge între etică şi psihologie. Manifestarea armonică rămâne numai un *principiu formal* care îşi aşteaptă determinarea abia prin normele de drept.

Treptat, începând cu Aristotel, „se păşeşte la elaborarea unui nou concept, mai restrâns, al justiţiei – ai cărui germeni n-au lipsit nici în filosofia presocratică – şi

---

[1] *G. Del Vecchio*, Justiţia, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, p. 75.
[2] Ibidem, p. 33.
[3] Ibidem, p. 34.
[4] Ibidem, p. 34.

care duce la înțelegerea justiției ca principiu exclusiv social".[1] În lucrarea sa *Justiția*, Giorgio del Vecchio face o analiză a concepției aristotelice despre justiție, conform căreia justiția este *distributivă*, concepută ca proporție geometrică, *corectivă* sau sinalagmatică, care reglementează raporturile de schimb. Justiția corectivă este, la rândul ei, *comutativă* (formarea raporturilor de schimb, după o anumită măsură) și *judicioasă* (în caz de controverse în raporturile de schimb intervine judecătorul). Ceea ce reproșează del Vecchio teoriei aristotelice a justiției constă în faptul că „diversele specii de justiție, formulate de Aristotel, nu sunt – sau cel puțin nu par deduse, cu rigoare, dintr-un singur principiu, după o necesitate logică proprie; ele sunt, din contră, succesiv descrise, fără a ni se demonstra legătura intimă și referirea la o unitate substanțială".[2]

„Ceea ce este esențial, susține del Vecchio, în orice specie de justiție este, prin urmare, elementul de *intersubiectivitate* sau de corespondență în relațiunile dintre mai mulți indivizi, care se regăsește în ultimă analiză, chiar și acolo unde nu se arată la prima înfățișare."[3]

Influențat de teoria kantiană, care pune la baza oricărei experiențe *a priori*-ul subiectiv, și de teoria lui Fichte cu privire la relația *eu – non eu*, del Vecchio va găsi acel principiu *a priori* al relațiilor juridice *în natura intimă a conștiinței*, relații care reprezintă una din aptitudinile ei necesare și fundamentale.

În opinia lui del Vecchio, ființa subiectivă, pentru că este conștientă de sine, își pune în mod necesar un obiect, intrând în felul acesta în sfera conștiinței. Lecturând scrierile lui del Vecchio ne dăm seama că acesta practică o filosofie a *imanenței*: atât subiectul, cât și obiectul fac parte din interioritatea conștiinței de sine. De aceea el, ca și Kant, va critica poziția dogmatică și cea empiristă care recunosc existența exterioară a obiectului, independent de conștiință. „Antiteza dintre *eu* și *non eu*, va remarca del Vechio, este dominată și cuprinsă în eul însuși, care trăiește și se dezvoltă prin această perpetuă dublare și refracție a sa."[4] Problema a fost pusă în această manieră și de către Fichte, dar acesta a rămas aici. „Ceea ce însă critica n-a pus îndeajuns în relief, până acum, este că obiectul, pe care subiectul și-l contrapune, poate fi la rândul său recunoscut de acesta ca *subiect*: în această ipoteză se naște un nou raport, care nu mai este reductibil la formula antitetică generală *eu* și *non eu*, ci trebuie conceput, în mod precis, ca un raport intersubiectiv adică între un *eu* și un *alt eu*".[5] Acest raport, avertizează del Vecchio, nu trebuie considerat ca un *datum* extrinsec, legat în mod exterior și întâmplător de un subiect. Acest raport al intersubiectivității își „are sediul său propriu în conștiință, este și el o atitudine imanentă și de neînlăturat, o funcțiune *a priori* a conștiinței".[6] Această legătură intersubiectivă nu anulează raportul subiect-obiect, ci i se suprapune, în felul că subiectul se pune, de data aceasta, nu numai ca obiect ci și ca subiect. „A recunoaște în *alții o*

[1] Ibidem, p. 41.
[2] Ibidem, p. 62.
[3] Ibidem, p. 64.
[4] Ibidem, p. 69.
[5] Ibidem, p. 69.
[6] Ibidem, p. 69.

subiectivitate, echivalează în fapt cu a recunoaşte în sine o obiectivitate (o existenţă a unui obiect), în comparaţie cu subiectivitatea altuia."[1]

Acestei intersubiectivităţi, adică legăturii dintre eu şi alt eu, nu trebuie să i se acorde un caracter empiric „ca şi cum apariţia ei ar depinde numai de faptul, extrinsec şi contingent al întâlnirii mai multor indivizi, în lumea experienţei".[2] Acest raport nu vizează experienţa, ci el este un principiu *a priori* care face posibilă experienţa, adică este cel care stă la baza relaţiilor concrete în sistemul juridic. Aici, ca şi la Kant, suntem în prezenţa unei probleme de gnoseologie şi nu a uneia de ontologie. Din punct de vedere gnoseologic punerea obiectului ca reprezentare externă aparţine unei necesităţi intime a spiritului şi ea nu este legată de reprezentarea de obiecte particulare, „tot astfel credinţa că subiectivităţii noastre i se contrapune o subiectivitate a altuia, este un moment necesar – în dezvoltarea spiritului nostru – şi nu e legată de reprezentarea empirică a unuia sau altuia dintre indivizi".[3] Caracterul *a priori* al raportului intersubiectiv (*a priori* înseamnă că el nu este dat în experienţă, ci face posibilă experienţa) dă posibilitatea să se distingă elementul raţional de cel întâmplător şi sensibil.

Pornind de la acest element al imanenţei, del Vecchio descoperă „esenţa justiţiei în poziţia obiectivă a subiectivităţii şi în coordonarea intersubiectivă".[4] Această coordonare intersubiectivă este posibilă pentru că subiectul pune alt subiect ca obiect al său care, la rândul său, pune primul subiect ca obiect al său. Această calitate de subiect-obiect pe care o au subiectele în interacţie face posibilă legătura de obiectivitate între subiecte, care va întemeia conceptul de justiţie. „Acest raport între subiecte, considerate obiectiv, este aşadar un element *a priori* şi constituie astfel un element permanent, necesar şi raţional al conştiinţei, spre deosebire de elementele contingente şi empirice."[5]

Din acest raport intersubiectiv, Giorgio del Vecchio va face unele deducţii cum ar fi ideea de *alteritate*, *bilateralitate*, *reciprocitate*, ideea de *schimb* între persoane, din aceasta din urmă rezultând şi ideea de *remuneraţie*. „Toate aceste elemente logice, derivate din considerarea obiectivă a eu-lui şi deci din relaţiunea intersubiectivă, constituiesc împreună ideea de justiţie şi aşează pe un plan logic de egalitate şi de coordonare toate subiectele. Aceste subiecte rămân subordonate numai obligaţiunilor raţionale care rezultă în felul acesta din însăşi existenţa lor."[6]

Pornind de la principiul raţiunii se poate spune că subiectele sunt identice şi că raportul intersubiectiv are caracterul unui prototip. „Acest raport, afirmă Giorgio del Vecchio, anume recunoaşterea identităţii spiritului, într-o pluralitate de subiecte, rămâne prototipul şi presupoziţia oricărui raport concret şi contingent de convieţuire socială: adică a vieţii istorice în general."[7]

---

[1] Ibidem, p. 70.
[2] Ibidem, p. 70.
[3] Ibidem, p. 71.
[4] Ibidem, p. 72.
[5] *M. Djuvara*, Introducere la Giorgio Del Vecchio, Justiţia, op. cit., p. 15.
[6] Ibidem, p. 15.
[7] *G. Del Vecchio*, op. cit., p. 75.

Intersubiectivitatea care constituie esența justiției, „are ca schemă logică o semnificație pur formală. Maxime ca: *suum enique tribuere, alterum non laedere* și altele de acest fel, nu au nicio aplicație particulară și concretă, așa cum se întâmplă cu cele juridice de aplicație concretă în dreptul pozitiv. Cu toate acestea, ele servesc drept suport în aplicarea normelor juridice. Ele nu indică o corelație directă între un drept și obligația corespunzătoare, ele fiind neutre față de corelațiile concrete. „O asemenea neutralitate a maximelor sus-menționate, în ceea ce privește orice conținut posibil, nu trebuie totuși considerată sub aspect logic, ca un defect al lor, ci mai mult ca o condițiune a *universalității* valorii lor."[1] Maxima nu face decât să se subînțeleagă raportul de *bilateralitate* care ia formă concretă abia în relațiile juridice ce se instituie între indivizi particulari.

Așa cum rezultă din concepția lui Giorgio del Vecchio, justiția nu este bine definită, confundându-se, adeseori, conținutul cu aspectul său formal. „Când însă noțiunea de justiție va fi înțeleasă și definită – în mod precis – prin elementele sale constitutive, va trebui să cuprindă și să-și adapteze, tocmai din pricina naturii sale formale și universale, toate cazurile posibile ale experienței juridice, rămânând una și neschimbată (adiafora), în raport cu conținutul său multiplu și schimbător."[2] Se observă în aceste afirmații influența filosofiei kantiene care face diferențierea între o obiectivitate ca lucru în sine și lumea fenomenală în care sunt incluse și raporturile juridice. Lumea fenomenală își are izvorul în subiectul conștient de sine. Din această întemeiere rezultă o anumită exigență, existentă în chiar vocația ființei noastre, „care se anunță în noi, cum am arătat, ca motiv de cunoaștere și în același timp de acțiune, ca *idee* și în același timp ca *sentiment*. Însuși acest motiv fundamental al conștiinței (depășirea individualității, atitudinea transsubiectivă sau metegoistică, proiectarea eu-lui sub aspectul unui altul, care face posibilă concepția formală a justiției, constituie totodată scânteia unei exigențe absolute, care – în această formulă – poate fi mai mult sau mai puțin manifestată, dar care păstrează totuși valoarea sa de exigență și de criteriu ideal, în afară de oricare mod empiric de manifestare sau nemanifestare; ei i se dă prin excelență numele de justiție."[3] Cum se realizează însă raportul dintre justiție și drept?

Așa cum remarca Mircea Djuvara, concepția lui Giorgio del Vecchio pune un accent deosebit pe *afirmarea personalității umane*. Relațiile intersubiective rezultate din recunoașterea de către eu a unui alt eu instituie, în felul acesta, relația de obiectivitate, întemeiază dreptul, astfel că, „caracterul" absolut al personalității devine (...) o normă fundamentală în relațiile dintre mai multe subiecte. Pornind de la subiect, Giorgio del Vecchio va distinge între o etică subiectivă care constituie Morala și o etică intersubiectivă care constituie Dreptul. „În baza acestei structuri logice diferite, morala consideră și evaluează activitatea din punct de vedere al conștiinței subiectului, al «interiorului», dând întâietate elementului psihic al acțiunilor: dreptul, din contră, consideră și evaluează totdeauna acțiunea mai multor subiecte ca să instituie un raport între ele, pornind de la manifestațiile lor exterioare și fixând astfel limita cerințelor reciproce. Morala impune subiectului datoria unei comportări determinate

[1] Ibidem, p. 83.
[2] Ibidem, p. 84.
[3] Ibidem, p. 86.

şi înlăturarea oricărei comportări contrarii: dreptul atribuie subiectului o facultate de a *pretinde* sau de a cere şi, prin *corelaţie numai*, impune celorlalţi o *obligaţie*. Morala este deci *unilaterală* şi ignorează categoria *permisului*, în timp ce dreptul este esenţialmente *bilateral*".[1] Distincţia dintre drept şi morală este pusă în evidenţă de maxima: *Non omne quod licet honestum est* (nu tot ceea ce este licit din punct de vedere juridic, este conform moralei). Asemănarea, care este indusă de o fundamentare comună, constă în faptul „că ceea ce morala prescrie ca datorie este întotdeauna permis de drept, adică licit din punct de vedere juridic."[2]

Instituirea unor relaţii juridice nu se face însă după bunul plac al unui legislator, ci după criteriul absolut al justului, pus ca o exigenţă fundamentală a *conştiinţei*. Pe o asemenea concepţie se bazează toţi cei care susţin existenţa unui *drept natural* dincolo de existenţa dreptului pozitiv, care este relativ şi schimbător. Giorgio del Vecchio este de acord cu o astfel de concepţie, acest lucru rezultând din tot ce am pus în evidenţă până aici cu privire la concepţia sa despre justiţie. Dacă se porneşte de la elemente relative, de la datele istorice nu se poate ajunge la o definiţie corespunzătoare a dreptului. Istoria ne oferă date contradictorii care nu pot constitui o bază pentru a defini dreptul.

De aceea, va susţine Giorgio del Vecchio, trebuie ca privirea noastră să se îndrepte către interior, să ne refugiem în noi înşine pentru a găsi esenţa neschimbătoare a dreptului, în acest sens fiind valabilă afirmaţia Sf. Augustin: „*Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine veritas*". (Nu te duce să priveşti în afară de tine, reintră în tine însuţi; adevărul rezidă în interiorul omului). Recurgând la o astfel de metodă „existenţa unei forme logice universale a dreptului nu este probată, după cum am notat, de faptul însuşi al veridicităţii dreptului. Dacă putem recunoaşte ca *juridice* instituţii diverse şi însuşi dreptul ca diferit, schimbător, în mod implicit ne bazăm pe o noţiunea constantă a dreptului: multiplul presupune unitatea."[3] Trebuie însă reţinut faptul că această unitate are numai o semnificaţie formală, „ea nu este o normă sau o propoziţiune juridică, deoarece în acest caz ar avea un conţinut deosebit şi nu ar mai fi universală; nu constituie nici măcar un *ideal* al dreptului, adică o determinaţie a justiţiei"[4] pentru că în acest caz ar avea un caracter particular şi, deci, relativ. Ea este un element care se găseşte uniform în toate propoziţiile juridice. Această afirmaţie ne aminteşte de concepţia aristotelică în care universalul este acel ceva ce este întotdeauna şi pretutindeni. „Cu alte cuvinte, forma logică nu ne spune nicidecum ce este just şi ce este injust; ci ne spune numai *care este sensul oricărei afirmaţiuni de just sau injust*; este, în sfârşit, sensul juridicităţii".[5]

Pornind de aici, Giorgio del Vecchio stabileşte în mod precis raportul dintre această formă juridică şi fiecare propoziţie juridică particulară. Acesta constă în faptul că orice propoziţie juridică, fiecare caz al experienţei juridice trebuie să aibă pecetea acelei forme; altminteri nu ar aparţine experienţei juridice. Făcând o analiză a concepţiilor cu privire la universalii la Socrate, Platon, Aristotel, scolastici şi Kant, el

---

[1] *G. Del Vecchio*, Lecţii de filosofie juridică, Ed. Europa Nova, p. 195-207.
[2] Ibidem, p. 202.
[3] Ibidem, p. 184.
[4] Ibidem, p. 185.
[5] Ibidem, p. 185.

poate susţine „că noţiunea universală a dreptului este anterioară, în mod logic, experienţei juridice, adică fiecărui fenomen de drept în parte (...). O propoziţiune nu este juridică, întrucât participă la forma logică universală a dreptului. Forma logică a dreptului este dată *a priori*, adică nu empiric şi constituie condiţiunea-limită a experienţei juridice în general".[1]

Această formă logică constă numai în *acţiuni*. Justul şi injustul pot fi înţelese numai dacă sunt legate de o activitate. O acţiune este un fapt natural care este în acelaşi timp şi fapt şi voinţă, deci este un fenomen ce aparţine unui subiect. Pornind de la conceptele de voinţă şi acţiune, del Vechio va susţine că dreptul nu are o sferă de cuprindere mai mică decât morala, pentru că în ambele cazuri acţiunea este în acelaşi timp *internă* şi *externă*, aceste două noţiuni fiind de nedespărţit în cazul manifestării de voinţă. De aceea, pornind de la această dualitate, se poate vorbi de un drept obiectiv şi unul subiectiv. Din punct de vedere obiectiv, nimic nu începe şi totul poate fi redus la o lege a cauzalităţii, dar din punct de vedere subiectiv fiecare acţiune are în noi începutul său absolut. „Dacă acţiunile noastre nu sunt raportate la centrul lor activ şi creator şi nu sunt considerate decât ca obiecte simple de conştiinţă, ele nu constituie decât simple realităţi obiective şi se explică atunci prin alte realităţi obiective care le determină. Din punct de vedere al subiectului, dimpotrivă, ele apar *libere* şi atunci se pune problema unei *datorii* care ni se impune. Subiectul, punându-se în perspectiva propriului său punct de vedere, se ridică atunci de fapt până la adevărata sa natură intimă: el tinde către universalitatea care există virtual în el. În acest sens trebuie înţeles «respectul sfânt al demnităţii sufletului uman».[2]

A priori-ul lui Giorgio del Vecchio vizează tocmai acest centru de universalitate reprezentat de sufletul uman, care se constituie în forma logică pe care se sprijină orice raport juridic concret.

În ceea ce priveşte concepţia despre stat, Giorgio del Vecchio, trecând în revistă definiţiile date de Hobbes, Kant, Hegel, le consideră insuficiente, el considerând că „statul e subiectul voinţei care stabileşte o ordine juridică; sau statul e subiectul ordinei juridice, în care se realizează comunitatea de voinţă a unui popor".[3] Prin această definiţie el vrea să stabilească deosebirea fundamentală între societate şi stat. „Aceasta consistă în mod esenţial în ordinea juridică şi este, pentru a spune astfel, coloana vertebrală a societăţii, osatura în jurul căreia se dispun diversele ţesuturi sociale; pe el se bazează raporturile complexe care alcătuiesc comunitatea de viaţă a unui popor. În conformitate cu acelaşi concept, Statul a mai fost definit pe scurt: «expresia potenţială a societăţii»".[4]

Giorgio del Vecchio are o operă vastă în care face o analiză amplă a dreptului şi a statului. În această prezentare ne-am rezumat la a scoate în relief concepţia sa de bază, şi anume aceea a unui *a priori* aflat în conştiinţa de sine a fiinţei umane, care transcende într-o ordine ideatică raporturile ce se instituie la nivelul dreptului pozitiv. Din acest punct de vedere, Giorgio del Vecchio împărtăşeşte într-un mod original con-

---

[1] Ibidem, p. 188.

[2] *M. Djuvara*, Introducere la G. Del Vecchio, Lecţii de filosofie juridică, Ed. Europa Nova, p. 16.

[3] *G. Del Vecchio*, Lecţii de filosofie juridică, op. cit., p. 274.

[4] Ibidem, p. 274.

cepţiile adepţilor dreptului natural. Filosofia se pune în centrul sistemului juridic individul uman, pentru că ideea de justiţie este adânc imprimată în conştiinţa subiectivă.

§2. Stammler

Un important neokantian este Stammler, cel care a scris următoarele lucrări: *Wirtschaft und Recht, Die Lehre von richtigen Recht* (1902), *Theorie der Rechtwissenschaft* (1911), *Lehrbuch der Rechtphilosophie* (1932). În aceste opere, el a încercat să depăşească concepţia kantiană aşa cum a fost ea expusă în *Critica raţiunii practice*.

Stammler a decedat în anul 1938.

Ca toţi neokantienii de altfel, Stammler încearcă soluţii noi cu privire la filosofia kantiană. El pune în centrul preocupărilor sale conceptul de *percepţie* şi cel de *voinţă*. Aparţinând domeniului voinţei, dreptul este plasat de la început în plan ideal. Ceea ce este mai important la Stammler constă în faptul că, în opinia sa, dreptul este cel care studiază un domeniu în care *scopurile* se unesc cu *mijloacele*. Percepţia pe care o are el în vedere nu se referă la obiecte exterioare, ci tocmai la această idealitate a mijloacelor în vederea atingerii scopurilor. Legătura ce se creează între mijloace şi scopuri este un concept universal, adică *conceptul universal al dreptului,* singurul care poate fi reţinut ca semnificativ atunci când vorbim despre drept. Aşa cum am văzut şi la Giorgio del Vecchio, şi la Mircea Djuvara, de fapt o caracteristică a neokantianismului juridic, şi Stammler găseşte fundamentul dreptului în raţiunea pură. Validitatea dreptului este dată de această întemeiere. Fundamentul dreptului este, astfel, formă pură. *Ideea de drept* ne arată, de fiecare dată, dacă dreptul este în conformitate cu idealul social. Această concordanţă este singura care dă adevărul dreptului.

Pentru a rezuma, trebuie să spunem că la Stammler suntem în prezenţa a două concepte: 1. conceptul dreptului care se regăseşte în legarea mijloacelor de scopuri, el fiind în acest sens formă pură, şi 2. ideea dreptului care constă în conformitatea dreptului cu idealul social.

Intenţia lui Stammler a fost aceea de a crea o ştiinţă a dreptului, căutând astfel un fundament unic de validitate al acestuia. În acest sens, teoria sa are similitudini cu normativismul kelsenian. Aşa cum am văzut, conceptul dreptului are un caracter universal. Universalitatea însă nu poate fi decât de natură logică, nu poate fi rezultatul experienţei pozitive. Natura logică a conceptului dreptului îi dă caracterul său formal. „Dreptul este deci o pură formă, iar conceptul dreptului are o natură pur formală".[1]

Este interesant că la el conceptul dreptului este legat de voinţă, o voinţă care are caracter absolut şi inviolabil, ea fiind cea care leagă oamenii între ei, legătură ce creează conţinutul acesteia. Imperativul categoric folosit de Kant în *Critica raţiunii practice* în fundamentarea conceptului de morală, Stammler îl foloseşte pentru a întemeia dreptul, astfel că dreptul este forma pur logică prin intermediul căreia se leagă raporturile între oameni, formă transpusă într-o voinţă care leagă aceste raporturi de normele imperative care le orientează în viaţa socială. El insistă pe diferenţa dintre forma dreptului şi economie. În domeniul economic suntem în prezenţa unor

[1] *Al. Brimo*, op. cit., p. 157.

reguli în care „colaborarea oamenilor este dirijată spre satisfacerea nevoilor lor"[1], în timp ce în drept este vorba de imperative ale voinței ca forme pure ale raporturilor juridice. „Această voință, ne spune Stammler, este combinată, suverană și inviolabilă; combinată pentru că ea leagă oamenii în relațiile lor mutuale, suverană pentru că, prin suveranitatea de stat (simplu tip de ordine juridică), voința juridică se distinge de arbitrariul individului, inviolabilă, pentru că dreptul este permanent".[2]

Gândind astfel, Stammler asigură unitate dreptului și pune bazele autonomiei științei dreptului în raport cu morala, istoria și celelalte științe umane. Acest lucru i-a permis să considere cunoașterea ca modalitate „de a ordona conștiința noastră voluntară de care depinde posibilitatea de a defini o problemă particulară ca fiind de ordine juridică".[3]

Ideea dreptului este cea care permite să se aprecieze, după anumite criterii obiective, valoarea legii și a judecății. Ea este aceea care permite legarea mijloacelor de finalitățile dreptului în numele unei voințe unificatoare. „Dreptul este această idee de justiție de unde se poate scoate un sistem de reguli obiective, comparabile cu dreptul natural, dar care permite să se spună dacă un drept pozitiv este corect («Richting»), adică conform cu idealul unei comunități de oameni liberi".[4] Ideea dreptului care orientează umanitatea spre un scop unificator nu poate fi decât formală. După modelul kantian, ideea dreptului este expresia libertății umane care, dincolo de orice conținut, fundamentează ideea *liberului arbitru*. În baza acestuia din urmă, împreună cu *ideea de comunitate*, se stabilește singurul standard cu privire la *idealul de justiție*, care se bazează pe două principii care se echilibrează reciproc: principiul respectului personalității altuia și principiul cooperării, de unde decurg regulile de reciprocitate și de condamnare a arbitrariului în excluderea unui membru al comunității.[5]

Caracterul formal al dreptului este stabilit încă de Kant în a sa *Teorie a dreptului*, acest caracter fiind întemeiat de către el pe conceptul de libertate, o libertate care constă în reciprocitatea liberului arbitru, dar care trebuie să se supună unei legi universale. Aceasta din urmă, la Stammler, apare în ideea de comunitate. „Prin urmare, va susține Kant, legea universală a dreptului – acționează exterior, astfel încât folosirea liberă a bunului tău plac să poată coexista cu libertatea fiecăruia, conform unei legi universale – este într-adevăr o lege care îmi impune o obligație, dar care nu așteaptă deloc, și încă și mai puțin pretinde ca ea *însăși să trebuiască*, doar de dragul acestei obligativități, să-mi limitez libertatea mea la acele condiții; ci rațiunea doar afirmă că libertatea *ar fi* limitată în ideea ei la acestea și că ea ar putea fi, de asemenea, limitată de către alții prin acțiunile lor."[6]

Se observă faptul că liberul arbitru nu poate fi luat în considerație decât în măsura în care este coordonat cu ideea. Numai astfel se poate vorbi de un ideal de justiție. Se poate spune însă că ideea de libertate aparține individualității umane. Numai din jocul *acceptat*, al libertăților individuale se constituie comunitatea. Ideea aceasta a lui

---

[1] *Stammler*, Rechtphilosophie, p. 105.
[2] *Al. Brimo*, op. cit., p. 157.
[3] Ibidem, p. 157.
[4] Ibidem, p. 157.
[5] A se vedea, în acest sens, *Stammler*, Theorie der Rechtwissenchaft.
[6] *Kant*, Introducere în teoria dreptului, op. cit., p. 93.

Kant, reluată de neokantieni, are rădăcini în teoria contractualistă susţinută de o serie de gânditori cum ar fi Locke, J.J. Rousseau şi alţii. Comunitatea nu poate fi concepută fără existenţa libertăţii individuale care o întemeiază. De aceea, se poate afirma că neokantienii au o tendinţă *individualistă* cu privire la fundamentarea conceptului de justiţie. Pornind de la acest element, se poate spune că justiţia însăşi se întemeiază pe libertate, acest din urmă concept fiind cheia de boltă a tuturor concepţiilor juridice neokantiene.

În concepţia lui Stammler, justiţia este un ideal social, ale cărui manifestări variază istoric după timp, locuri şi modă. Forma dreptului asigură permanenţa dreptului, dar se combină cu realitatea normelor care asigură emergenţa sa istorică, după formula „dreptul just este un drept natural cu conţinut variabil".

În opinia lui Brimo, „Stammler se plasează, în fiecare pasaj al operei sale, pe un teren mai concret şi în aplicarea metodei sale la problemele de drept pozitiv german, ca limită în libertatea contractelor, noţiunea de tranzacţie justă şi asupra acestui punct, raţionamentele sale sunt dominate de o metodă deductivă, naturalistă şi subiectivistă (...). Stammler s-a închis în mirajul formalismului pe care Kant l-a limitat la imperativul categoric, moral, formalism incapabil, de unul singur, să ţină cont de caracterul axiologic al dreptului."[1]

§3. Mircea Djuvara

A. Viaţa şi opera

S-a născut la Bucureşti în anul 1886, unde a urmat şcoala generală şi liceul. Tot aici îşi începe studiile universitare, urmând cursurile Facultăţii de Drept şi ale Facultăţii de Litere şi Filosofie. După absolvirea acestor facultăţi îşi continuă studiile la Paris, unde frecventează la Sorbona cursurile de drept, filosofie, matematică, fizică, medicină, sociologie şi psihologie. Face mai multe călătorii în Germania, unde audiază cursurile şi profesorii care îl interesau. În 1913 trece doctoratul în drept la Sorbona cu teza: *Le fondement du phénomène juridique. Quelque réflexion sur les principes logiques de la connaisance juridique*.

A scris peste 144 de lucrări din care se pot menţiona: *Teoria generală a dreptului* (Enciclopedia juridică), 1930; *Drept raţional, izvoare şi drept pozitiv*, 1934; *Dialectique et expérience juridique*, 1937; *Le fondement de l'ordre juridique positif en droit international*, 1939; *Precis de filosofie juridică (Tezele fundamentale ale unei filosofii juridice)*, 1941; *Contribuţie la teoria cunoaşterii juridice. Spiritul filosofiei kantiene şi cunoaşterea juridică*, 1942.

În afara preocupărilor de ordin juridic, Mircea Djuvara, în creaţia sa, va cuprinde şi lucrări filosofice, sociologie, critică literară, eseuri diverse, articole politice. Datorită meritelor sale, a fost membru activ al unor importante instituţii: Asociaţia pentru Studiul şi Reforma Socială, Societatea de Studii filosofice, Academia Română (membru corespondent), Institutul de Ştiinţe Morale şi Politice (devenit Academia de Ştiinţe Morale şi Politice).

---

[1] *Al. Brimo*, op. cit., p. 158.

Desfăşoară o bogată activitate ca membru al Institutului Internaţional de Filosofie a Dreptului şi Sociologie Juridică din Paris şi înfiinţează în ţară Institutul Român de Filosofia Dreptului ca filială a celui din Franţa.

Îşi începe cariera universitară în calitate de conferenţiar la Facultatea de Drept din Bucureşti, ţinând cursuri de drept constituţional şi de filosofia dreptului. Devine profesor universitar titular în anul 1932 la aceeaşi facultate deţinând catedra de Teoria generală a dreptului cu aplicaţie la dreptul public, transformată începând cu anul 1938 în catedra de Enciclopedia şi filosofia dreptului, unde va preda până la încetarea din viaţă în anul 1944. A fost, de asemenea, profesor la Academia de Drept Internaţional de la Haga şi a ţinut prelegeri la facultăţile de drept din Roma, Berlin, Viena şi Marburg.

În domeniul politic, Mircea Djuvara a fost atras de ideile liberale, înscriindu-se în Partidul Naţional Liberal. A fost deputat în perioada 1922-1937 cu intermitenţe, vicepreşedinte al Camerei (1933-1936) şi ministru al Justiţiei (22 august 1936-23 februarie 1937).

În plan internaţional a reprezentat România la Adunările Generale ale Societăţii Naţiunilor; a fost preşedinte al grupului interparlamentar român şi vicepreşedinte al Consiliului Executiv al Asociaţiei Române pentru Societatea Naţiunilor.

B. Problematica filosofiei dreptului

Este indiscutabil faptul că Mircea Djuvara aplică într-un mod creator teoria kantiană în domeniul filosofiei juridice, influenţat şi de gândirea neokantiană, şi de aici, mai ales, de gândirea lui Giorgio del Vechio. Din lucrarea sa *Teoria generală a dreptului* se observă că Mircea Djuvara este un bun cunoscător al filosofiei kantiene, căreia îi acordă un spaţiu foarte larg. În această lucrare, care de fapt este o enciclopedie juridică, el aşa o şi numeşte în subtitlu, Djuvara trece în revistă foarte multe concepţii cu privire la filosofia dreptului, de fiecare dată încercând o critică a acestora, prin intermediul căreia el se delimitează, şi îşi croieşte propria sa concepţie, care înclină spre neokantianism. Aşa se explică afirmaţia lui Djuvara conform căreia neokantianismul este o mişcare care reduce „sub o formă nouă concepţia kantiană la ceea ce este în realitate şi-i dă interpretarea pe care i-am dat-o şi noi în lucrarea de faţă: ea nu constă în altceva decât într-o încercare cu caracter ideal de a explica cunoştinţa ştiinţifică (teoretică) şi practică, arătând care sunt condiţiile logice, fără care ea nici nu poate exista".[1] Acest fel de a pune problema vine în contradicţie cu anumite concepţii de tip psihologic care dau o interpretare pur psihologică operei lui Kant „fără a observa că se ajunge la contradicţiuni ireductibile şi la dărâmarea fundamentului însuşi al construcţiei grandioase pe care Kant o ridicase".[2] Acest fundament este raţiunea „adică însuşi instrumentul de cunoaştere care dă universalitate şi necesitate, care apare ca un simplu element formal fără de care conştiinţele noastre

[1] *M. Djuvara*, Teoria generală a dreptului, Ed. Librăriei Socec & Co. S.A., Bucureşti, 1930, p. 190.

[2] Ibidem, p. 190.

variate nu se pot constitui. Raţiunea se opune astfel ca un element ideal, fără conţinut, conştiinţelor înseşi".[1]

Pornind de la criticismul kantian, neokantianismul juridic va căuta acel *a priori* care să întemeieze orice experienţă juridică. Elementele *a priori* Kant nu le descoperă numai în analiza raţiunii pure, unde constată că elementele *a priori* care stau la baza oricărei experienţe posibile sunt spaţiul şi timpul, ci şi în analiza raţiunii practice unde el descoperă că elementul *a priori* al oricărei experienţe morale, *datoria*.

Am văzut deja că pentru Giorgio del Vechio acest element *a priori* este *justiţia*. Aceeaşi opinie o împărtăşeşte şi Mircea Djuvara. În felul acesta el încearcă să găsească o întemeiere raţională a dreptului pozitiv, ca experienţă juridică întemeiată *a priori*, întemeiere fără de care nu se poate vorbi despre conceptul de drept. Apelând la o astfel de metodă, filosofia dreptului se constituie în *epistemologie*. De aceea Mircea Djuvara va susţine în mod întemeiat că „filosofia juridică se leagă astfel de teoria cunoaşterii şi este nevoită să-şi întindă cercetările în domeniul epistemologiei".[2] În conformitate cu epistemologia de tip kantian, intelectul nu cunoaşte decât fenomene, acestea din urmă fiind o creaţie a intelectului însuşi. Există o lume exterioară dată prin intermediul sensibilităţii, lucrul în sine, dar această lume apare intelectului numai datorită faptului că există *a priori* în conştiinţă spaţiul şi timpul: în felul acesta lumea exterioară are nevoie de subiect pentru ca ea să apară. În fapt însă această lume nu este exterioară, ci este în conştiinţa însăşi. Obiectele de cunoaştere nu sunt exterioare cunoaşterii pentru că ele sunt de fiecare dată în corelaţie cu un subiect logic. „Actul logic de cunoaştere, afirmă Mircea Djuvara, *pune* prin urmare el însuşi ca *date* obiective o serie de subiecte şi o serie de obiecte, fără ca vreuna din aceste două serii să poată lipsi, iar fiecare subiect şi fiecare obiect se reduce la o interferenţă de relaţii. Obiectele apar înlănţuite într-un determinism „cauzal, iar subiectele – întrucât sunt într-adevăr subiecte şi li se atribuie actele de cunoaştere – se arată libere, putând fi considerate drept creatoare ale cunoştinţelor: tocmai ideea însăşi de cunoaştere este corelativă cu aceea de acţiune şi una presupune în mod necesar pe cealaltă, acţiunile reale se atribuie tot aceloraşi subiecte logice, care pot fi considerate ale lor".[3]

Conform acestei concepţii, actul logic de cunoaştere (nu psihologic) este actul creator atât al subiectului cât şi al obiectului, el fiind anterior relaţiei subiect-obiect şi întemeind-o. Întreaga cunoaştere este, în felul acesta, produsul unei activităţi creatoare numit dialectică. „Există, aşadar, o activitate logică anterioară individualităţii fiecăruia dintre noi şi, de aceea, între cunoştinţele deosebite ale mai multor persoane este posibil a se stabili nu numai o concordanţă a cunoştinţelor, dar şi anumite identităţi de principiu".[4]

Diferenţierea şi ordonarea sistematică între produsele activităţii dialectice duc la ideea de *adevăr*. În felul acesta, cercetarea în drept trebuie să se întemeieze pe adevăr şi, ca urmare, ea trebuie să fie o epistemologie. În acest sens se poate spune că, dacă

---

[1] Ibidem, p. 190.

[2] *M. Djuvara*, Problema fundamentală a dreptului, în Eseuri de filosofie a dreptului, Ed. Trei, 1997, p. 68.

[3] Ibidem, p. 68.

[4] Ibidem, p. 69.

în lumea realităților experimentale se ordonează sistematic *realitățile* constante, în lumea etică și juridică se ordonează sistematic scopurile activității. „Întocmai după cum afirmăm că o realitate constatată există, pentru că această constatare nu contrazice ceea ce cunoaștem efectiv și cam ce concepem că putem cunoaște ca realitate, tot astfel afirmăm că o acțiune este morală sau justă pentru că, în credința noastră, scopul ei nu vine în contradicție cu scopurile celorlalte acțiuni ale oricui întrucât le știm sau concepem că le vom putea ști în viitor".[1] Pe aceste considerente se fundamentează justiția și morala, ele căpătând realitate obiectivă. Întemeiată astfel, „justiția nu mai poate fi considerată ca un produs arbitrar al unei voințe oarecare și nici nu se poate reduce la o simplă constatare a unor realități în fapt".[2]

Justiția și morala se întemeiază pe realitățile ce se stabilesc între subiecți care sunt, unul pentru celălalt, și obiect, modalitate prin care subiectul capătă obiectivitate. Pe baza acestei obiectivități a subiecților este posibilă relația ce face posibilă justiția. Relația este o relație de libertate reciprocă, ajungându-se astfel la concepția lui Kant conform căreia „legea cauzalității prin libertate, adică un principiu pur practic, formează aici inevitabil începutul și își determină obiectele la care nu mai poate fi raportat".[3] Acest principiu este de natură pur formală, adică face abstracție de orice obiect al voinței. Acest aspect formal la Mircea Djuvara, ca și la Giorgio del Vechio, este reprezentat de conceptul de *justiție*. Ideea de justiție este integrată în stil kantian conștiinței etice. De fapt, aceasta din urmă este cea care fundamentează apoi dreptul pozitiv. În susținerea acestei idei Mircea Djuvara pornește de la distincția care trebuie făcută între ideea de justiție sau *obligație*, ca sinteză a unei activități logice și explicația acesteia prin cauze psihologice și sociale. Distincția este deosebit de importantă pentru că ea vine să pună în evidență independența activității logice a rațiunii față de factorii sociali sau psihologici. Obligația juridică nu poate fi explicată cauzal, așa cum sunt explicate fenomenele naturale. În domeniul etic, Kant ajungea să stabilească conceptul de *cauzalitate prin libertate*, concept fundamentat pe diferența existentă între *sein* și *sollen*, între *a fi* și *trebuie*. Acest *trebuie* semnifică obligația care se instituie independent de influențele sociale sau psihice. Orice obligație are, desigur, o geneză naturală, are cauze reale „în acest caz, fie în mintea noastră, fie în ambianța socială, dar în acest caz nu cercetăm propriu-zis în niciun fel o *obligație*, ci numai procesul prin care s-a produs în noi *credința despre obligație*".[4] Când trecem mai departe de acest nivel și ne întrebăm *ce valoare etică* au, vorbim de *valoarea logică* a obiectului cugetat. „A cerceta și a descoperi *obligații* nu e, prin urmare, în niciun fel totuna cu a descoperi procesul cauzal care a produs stările psihice prin care noi le gândim în mod substanțial".[5] Într-o astfel de situație ne întrebăm, de fiecare dată, cu necesitate, dacă conținutul logic al judecății este *adevărat*.

Adevărul cu privire la obligație rezultă din corelația sa cu alte obligații și nu din procesul cauzal, social sau psihic. „Nu mai facem atunci raționamente prin care să

---

[1] Ibidem, p. 68.

[2] Ibidem, p. 70.

[3] *Im. Kant*, Critica rațiunii practice, op. cit., p. 102.

[4] *M. Djuvara*, Despre autonomia conștiinței morale și juridice, în Eseuri de filosofia dreptului, op. cit., p. 75.

[5] Ibidem, p. 76.

legăm între ele realităţi naturale sau fapte reale omeneşti şi prin care să putem constata relaţia lor de determinare a unora dintre ele prin altele de acelaşi fel, ci argumentarea noastră nu poate să lege prin idei generale, prin logică, obligaţia produsă doar de alte obligaţii".[1]

Odată stabilită distincţia între realitatea naturală, în care funcţionează principiul cauzalităţii, şi realitatea etică şi juridică, unde suntem în prezenţa unei realităţi pur logice, Mircea Djuvara va ataca afirmaţiile celor care susţin legătura cauzală între realitatea naturală şi cea etico-juridică. Astfel, el afirmă că „pretenţia că afirmarea etică se reduce pur şi simplu la o afirmaţie despre realităţi naturale, în special psihologice şi sociale, nu e fondată, pentru că o *obligaţie* nu e sub nicio formă o realitate naturală şi nici nu se poate lega în niciun fel printr-un nex cauzal de o realitate naturală care ar produce-o. Adevărul etic este distinct de cel teoretic pentru simplul motiv că ideea însăşi de obligaţie nu e o realitate naturală, nici fizică, nici biologică, nici psihologică şi nici propriu-zis sociologică, ci o realitate de natură esenţial deosebită".[2] Pornind de la o astfel de concepţie, Djuvara susţine că singura concluzie „care se impune nu poate fi, credem, alta decât că ordinea de adevăruri etice există de sine stătătoare, şi nu e în niciun fel reductibilă la ordinea de adevăruri teoretice, ele stabilindu-se pe planuri logice complet deosebite. Imposibilitatea de a afirma că aserţiunile etice se reduc la cele de fapt dovedeşte că conştiinţa etică există sub formă autonomă; ea este paralelă cu cea a naturii, fără a se confunda cu ea şi este la fel de justificată şi de obiectivă".[3]

Aşa cum rezultă şi din filosofia kantiană, la Mircea Djuvara se observă că există intenţia de a pune în centrul atenţiei individul uman. Acesta din urmă este cel care creează valorile morale sau juridice, având înscrisă în el, în mod *a priori* principiul justiţiei, după care se structurează realităţile sociale. La această concluzie se ajunge atunci când se afirmă că elementele *a priori* nu rezultă din experienţă, ci fac posibilă orice experienţă. De aceea Kant a putut face afirmaţia, plină de consecinţe, că omul nu este mijloc, ci scop în sine. Kant, atunci când vorbeşte de *datorie,* are în vedere posibilitatea omului de a se autocontrola şi de a-şi impune în mod voluntar un anumit fel de comportament, dincolo de influenţele înclinaţiilor şi sentimentelor. În felul acesta comportamentul său poate deveni o maximă universală. Societatea se structurează, în felul acesta, în funcţie de individ, şi nu invers. De aceea, după Kant, omul şi în genere orice fiinţă raţională există ca scop în sine, *nu numai ca mijloc* de care o voinţă sau alta să se folosească după bunul ei plac, ci în toate acţiunile lui, atât în cele ce-l privesc pe el însuşi, cât şi în cele care au în vedere alte fiinţe raţionale, omul trebuie considerat totdeauna *în acelaşi timp ca scop*".[4] Acest mod de abordare a omului se bazează pe faptul că natura raţională există ca scop în sine şi se întemeiază din sine însăşi. De aici rezultă *imperativul*: *acţionează astfel ca să foloseşti umanitatea atât în persoana ta, cât şi în persoana oricui altuia în acelaşi timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc.*[5]

---

[1] Ibidem, p. 77.
[2] Ibidem, p. 77.
[3] Ibidem, p. 77.
[4] *Im. Kant*, Critica raţiunii practice, op. cit., p. 46.
[5] Ibidem, p. 47.

Se observă că pentru Kant întemeierea rațională a datoriei este independentă de factorii psihologici și sociali. Pe acest mod kantian și neokantian, își construiește și Mircea Djuvara concepția sa despre *datorie*. Kant a făcut în permanență afirmația că morala se deosebește de drept. Morala vizează forul interior, iar dreptul forul extern. Pornind de aici el va defini dreptul ca „ansamblul legilor pentru care o legislație exterioară este posibilă".[1] Cu toate că s-a stabilit diferența dintre morală și drept, ele au și ceva în comun, și anume întemeierea lor pur rațională, astfel că dreptul poate fi înțeles după exigențele unei episteme pur raționale. Rațiunea filosofică se fundamentează pe un *a priori* universal. În felul acesta „Kant a arătat că fundamentele unei metafizici a moravurilor nu se pot găsi decât în structurile rațiunii. Abordând problema dreptului (...) el subordonează dreptul oamenilor – dispozițiile dreptului care există *hic et nunc* – tribunalului rațiunii pentru a descoperi în ea regulile care servesc la descifrarea și la înțelegerea sensului întregii ordini juridice. Judecata tribunalului rațional se dezvăluie ca trecere de ordinea obiectivă a dreptului la ceea ce face juridicitatea sa, altfel spus trecerea de regulile de drept care guvernează existența oamenilor la gândirea dreptului ca exigență normativă *a priori* – *a priori*-ul kantian fiind bineînțeles inasimilabil cu *ineitatea* filosofiilor prekantiene".[2]

Am făcut aceste referiri la filosofia kantiană, pentru a scoate în relief faptul că Mircea Djuvara, după modelul altor neokantieni, întemeiază dreptul pe rațiune, care impune exigența normativă dincolo de orice experiență, adică în mod *a priori*. În ton cu filosofia lui Kant, el va susține că, atunci „când activitatea, obiect al judecății, este pur interioară, când este un sentiment, o pură intenție, o tendință non-exteriorizată, ne aflăm în domeniul moralei; dimpotrivă, orice acțiune exteriorizată și manifestată printr-un gest material al agentului în raport cu celălalt intră într-un domeniu al dreptului și poate, în funcție de circumstanțe, să devină drept pozitiv."[3] Morala vizează o realitate interioară pur individuală, dreptul numai relația ce se instituie cu o altă persoană. Acest concept îl fundamenta Kant, el susținând că „conceptul de drept, întrucât se raportează la obligația corespunzătoare (adică la conceptul moral al acestuia), se referă *în primul rând* numai la relația exterioară și anume practică a unei persoane față de alta, întrucât acțiunile lor ca fapte s-ar putea influența reciproc (nemijlocit sau mijlocit)".[4]

Susținând legătura dintre morală și drept, Mircea Djuvara va consemna faptul că „elementul interior, susceptibil de judecată morală, nu poate fi direct influențat sau modificat printr-o acțiune materială exterioară"[5], ceea ce înseamnă că este „imposibilă aplicarea regulilor juridice asupra forului interior (...)".[6] Rezultă că morala este cea care fundamentează dreptul și niciodată invers.

Din punct de vedere logic, nu există o diferență de natură între drept și morală. Pornind de la ideea de persoană, Djuvara va demonstra că atât în drept, cât și în morală persoana este un simplu *subiect logic*, care nu are nimic sensibil. „Cea mai

---

[1] *Im. Kant*, Doctrina dreptului, op. cit.
[2] *S. Goyard-Fabre*, La philosophie du droit de Kant, Vrin, Paris, 1996, p. 30.
[3] *M. Djuvara*, Drept și morală, în Eseuri de filosofia dreptului, op. cit., p. 59.
[4] *Im. Kant*, vezi Teoria dreptului, op. cit.
[5] *M. Djuvara*, Drept și morală, în op. cit., p. 61.
[6] Ibidem, p. 61.

simplă dintre reflecţii, afirma Djuvara, demonstrează că ideea de persoană morală şi juridică nu este decât un subiect logic" astfel că „dacă ne considerăm persoane este pentru că ne atribuim drepturi şi obligaţii; ideea de persoană se reduce astfel la un simplu subiect logic căruia i se atribuie, ca la un punct de convergenţă, aceste drepturi şi obligaţii".[1] În felul acesta se demonstrează unitatea *raţională* a dreptului şi moralei, în aşa fel încât „unitatea intimă a structurii raţionale a dreptului şi moralei iese în evidenţă în toate cazurile posibile la o analiză mai aprofundată, în ciuda aparenţelor datorate obişnuinţelor noastre spirituale".[2]

În Metafizica moravurilor, Kant descoperea unitatea raţională a dreptului şi moralei în conceptul de *datorie*: „Toate datoriile – susţinea el – sunt fie *datorii juridice* (*officia iuris*), adică acelea pentru care este posibilă o legislaţie exterioară, fie *datorii ale virtuţii* (*officia virtutis s. ethica*), pentru care o astfel de legislaţie nu este posibilă (...)".[3]

Abordând într-un stil care îndeamnă la meditaţie problema fundamentului dreptului, Mircea Djuvara se va întreba cum este posibilă trecerea de aici la *dreptul pozitiv*. Punând o astfel de problemă, el va critica pozitivismul în general, aşa cum a fost conceput de Auguste Comte, dar mai ales pozitivismul juridic. Critica pozitivismului o va face de pe poziţiile neokantianismului. Experienţa, aşa cum susţineau pozitiviştii, nu poate întemeia ştiinţa, fără a apela la logică, cea care de fapt stă la baza oricărei experienţe posibile. Dreptul, pentru Auguste Comte era socotit un simplu vestigiu metafizic, tocmai pentru că el observase că acesta nu poate fi fundamentat numai pe experienţa simţurilor noastre. *Pozitivismul juridic* Mircea Djuvara îl mai numeşte şi *voluntarist*. În opinia sa, concepţia voluntaristă în drept este criticabilă. „În conformitate cu această din urmă concepţie, la baza dreptului ar fi voinţa şi odată cu ea şi interesul, unul din elementele voinţei. Aceasta este însă vădit greşit".[4] Este adevărat, susţine el, că dreptul presupune voinţe şi interese, dar el este altceva, pentru că el este cel care reglementează aceste voinţe şi le creează într-o ordine ierarhică specifică. Ca urmare, dreptul nu se poate confunda cu voinţa.

În cadrul pozitivismului juridic voluntarist s-a afirmat, într-o măsură considerabilă, şcoala exegetică. Conform reprezentanţilor acestei şcoli, „nu ar exista drept în afara dreptului pozitiv" şi „dreptul s-ar reduce la lege şi anume la voinţa legiuitorului, iar rolul juristului s-ar mărgini la comentarea acestor texte astfel înţelese".[5]

Convingerea lui Mircea Djuvara este aceea „că putem afirma că există drept şi în afara dreptului pozitiv şi că întreg dreptul nu se reduce numai la normele puse în mod expres de dreptul pozitiv".[6] El îşi întemeiază afirmaţia pe faptul că în viaţa socială oamenii fac şi unele aprecieri de drept care nu au nicio legătură cu dreptul pozitiv. Asemenea aprecieri se produc în fiecare zi, independent de dreptul pozitiv. Exemplul următor este edificator: „orice om normal care ar fi întâmplător de faţă la o tâlhărie simte îndată revolta conştiinţei care îi afirmă că actul astfel constatat este nedrept;

---

[1] Ibidem, p. 63-64.
[2] Ibidem, p. 66.
[3] A se vedea *Im. Kant*, Metafizica moravurilor, op. cit.
[4] *M. Djuvara*, Drept şi drept pozitiv, op. cit., p. 82.
[5] Ibidem, p. 83.
[6] Ibidem, p. 84.

acel protest se produce înainte ca cel care îl simte să gândească la vreo lege; abia pe urmă el poate avea ocazia să cerceteze textele legii penale spre a vedea dacă actul se încadrează în mod exact în prevederile ei".[1] Exemplele pot continua la infinit în viața de zi cu zi.

Se poate spune, fără a greși, „că orice activitate socială își are un drept corespondent. *Ubi societas, ibi ius*"[2]. Acest drept este întemeiat prin rațiune, astfel că „dreptul de care vorbim în întregimea lui are, cu alte cuvinte, un caracter rațional".[3] Împotriva celor care susțin că un astfel de drept se confundă cu morala, deoarece dreptul în sensul său adevărat s-ar caracteriza prin sancțiuni, pe când dreptul rațional nu, Mircea Djuvara va susține că sunt foarte multe reguli morale supuse sancțiunii și multe reguli de drept care nu sunt supuse acesteia. Nu sancțiunea este cea care impune norma de drept (ci invers), norma de drept este cea care impune sancțiunea. Orice normă morală sau de drept implică în sine principiul sancțiunii. Ca urmare, și dreptul rațional implică o astfel de sancțiune, pentru că el trebuie stabilit întotdeauna ca realizare a adevărului. Sancțiunea trebuie și în acest caz realizată cu orice preț și prin mijloacele compatibile cu ideea morală și de drept. „Există așadar un drept ale cărui adevăruri se stabilesc fără referință la prescripțiile dreptului pozitiv".[4]

Punând astfel problema, Mircea Djuvara se întreabă dacă dreptul pozitiv s-ar mai putea constitui dacă nu ar exista un drept rațional de sine stătător. Convingerea sa este „că dreptul pozitiv nici nu se poate concepe fără un drept gândit și că acesta din urmă întemeiază dreptul pozitiv, îi dă viață și îl pătrunde în toate manifestările reale".[5]

Faptul că dreptul pozitiv nu poate exista în afara dreptului rațional rezultă din caracterul limitat al activității legiuitorului, pentru că „el este pătruns de ideile timpului și trebuie să țină seama atât de mentalitatea, cât și de faptele vieții sociale pe care dorește să le reglementeze".[6] De fapt, ideile timpului în care lucrează legiuitorul se constituie în *sursă reală* a dreptului pozitiv, una dintre cele mai importante surse ale dreptului, pentru că „regulile juridice exprimă o necesitate socială. Ele au ca izvor conștiința colectivă. Nevoile acestei conștiințe colective comandă existența dreptului. Mișcările politice, cerințele economice, mișcările sociale, ideile filosofice, doctrinele care domină conștiința colectivă într-un anumit moment istoric, reprezintă faptele care creează un anumit drept și nu altul. Izvoarele reale ale dreptului sunt aceste realități exterioare sistemului juridic care îi determină conținutul concret."[7] Acestea constituie fundamentele meta-juridice ale normei, aceste fundamente fiind constituite la nivelul societății ca un drept rațional de sine stătător. Din această perspectivă, se poate spune că adevărata întemeiere a dreptului pozitiv vine din afara sa, și anume din rațiunea colectivă, care nu se conformează, ci impune dreptului pozitiv o anumită limită peste care acesta nu poate trece fără grave perturbări.

---

[1] Ibidem, p. 84.
[2] Ibidem, p. 84.
[3] Ibidem, p. 85.
[4] Ibidem, p. 86.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem, p. 87.
[7] *I. Dogaru, D.C. Dănișor, Gh. Dănișor*, Teoria generală a dreptului, Ed. Științifică, București, 1999, p. 125.

Meritul lui Mircea Djuvara este, de aceea, foarte mare, pentru că el susţinea fundamentarea raţională a dreptului pozitiv, într-o perioadă când pozitivismul juridic se mai afla în plină expansiune. În Europa existau voci care susţineau această idee, cum ar fi aceea a lui H. Lévy-Ullmann care afirma că „un cod civil trebuie să se inspire de la bun început din împrejurări politice. El trebuie să se refere apoi la fenomenele economice (...). El trebuie să se refere, în sfârşit, şi la doctrinele filosofice, la presiunile conştiinţei sociale referitoare la noţiunea de drept (...). Juristul, permanent, chiar în momentul când legiferează, chiar atunci când niciun text nu-l conduce la vreo soluţie, nu e niciodată altceva decât un umil interpret. Interpret al faptelor observabile, interpret al sentimentelor intime ale unei majorităţi suverane, el trebuie să se obişnuiască, prin urmare, să rezolve în formele legale aceste *date* care îi sunt indicate. Este o greşeală fundamentală credinţa că un cod civil se iveşte din minţile celor care îl redactează: el se naşte din înseşi mărunţaiele poporului pe care l-a chemat să acţioneze şi a cărui viaţă materială şi morală el o rezumă în substanţă".[1]

În acelaşi sens, Mircea Djuvara va susţine că aplicarea dreptului pozitiv nu este posibilă fără să nu intervină, conştient sau nu, judecăţi întemeiate pe principii juridice superioare dreptului pozitiv. „Există o raţiune pentru care legea trebuie aplicată; această raţiune e superioară legii şi deosebită de ea, pentru că ea este aceea care o întemeiază".[2]

Pentru a-şi susţine ideea, Djuvara va enumera o serie de categorii absolut necesare în drept. El va arăta că o astfel de categorie este ideea de persoană la care se leagă, apoi, categoriile care vizează drepturi şi obligaţii, categoria sancţiunii, ca şi ideea unui comandament al raţiunii. Prin jocul unor astfel de categorii se naşte ideea de justiţie, care este un element raţional ce nu poate lipsi din gândirea juridică şi prin care se determină de către orice om, oricât de lipsit de cultură ar fi, ceea ce este just sau injust. Djuvara enumeră şi alte categorii şi principii, toate având rolul de a evidenţia supremaţia dreptului raţional faţă de dreptul pozitiv. Coerenţa acestor afirmaţii face ca doctrina să fie credibilă, mai ales că toate scrierile sale filosofice vibrează de o încărcătură care onorează înalta instanţă a raţiunii. Aceasta din urmă, în drept, se manifestă ca justiţie. Credincios ideii de justiţie, Mircea Djuvara va concluziona: „Iată de ce am afirmat cu altă ocazie că dreptul pozitiv este în realitate omagiul pe care viaţa socială îl aduce cu necesitate dreptului în sine.

Esenţa acestui din urmă drept, „imuabilă prin ea însăşi, dar multiformă în manifestările ei pozitive, constă în necesitatea coordonării activităţii libere a oricui şi a tuturor, adică ocrotirea dezvoltării raţionale, prin promovarea creaţiilor spirituale, care rămân, în cele din urmă, singura mândrie a omului, din toate zbuciumările ei istorice".[3]

Prin ideile sale, prin pasiunea cu care le-a susţinut, Mircea Djuvara este unul dintre cei mai de seamă filosofi ai dreptului pe care i-a dat România. Ideile sale, chiar dacă nu sunt absolut noi, ele înscriindu-se în curentul neokantian, sunt argumentate într-un mod original, făcând din el o voce distinctă în cadrul curentului neokantian european.

---

[1] *H. Lévy-Ullmann*, Discours sur le code civil, in Revue international de l'Enseignement, 1904, nr. 8, p. 132-133.

[2] *M. Djuvara*, Drept şi drept pozitiv, op. cit., p. 88.

[3] Ibidem, p. 98.

Raţiunea practică, la Kant, a condus, într-o mare măsură la pozitivismul juridic modern, al cărui oponent fervent a fost Mircea Djuvara.

§4. Eugeniu Speranţia

A. Problema definirii dreptului

Eugeniu Speranţia este, alături de Mircea Djuvara, unul dintre cei mai însemnaţi filosofi ai dreptului din ţara noastră. Chiar la o trecere sumară în revistă a operei sale, primul gând care ţi se impune este acela că Speranţia este un spirit enciclopedic. Având o cultură bogată, bazată pe lecturi aprofundate în domeniul ştiinţelor sociale şi în cel al naturii, el reuşeşte să realizeze o filosofie a dreptului în conexiune cu toate celelalte domenii. Se poate spune, fără a greşi, că Speranţia este filosoful care încadrează dreptul într-o viziune universală despre lume în general; dreptul este încadrat şi face parte dintr-o lume integrată şi filosofia dreptului este cea care îi dă acestuia girul unităţii cu lumea mare a ideilor care trece spre o realitate întemeiată ontic. Cu toate că face parte dintr-un întreg unitar, dreptul este, la rândul său, o realitate unitară care se distinge de alte realităţi, ceea ce îi conferă un caracter distinct. În acest sens, Speranţia afirma că „filosofia dreptului are să considere dreptul ca un tot unitar, în ceea ce are el identic cu sine însuşi întotdeauna şi pretutindeni – ceea ce îl face să fie o realitate unitară, în ceea ce-l distinge de orice altă realitate şi în ceea ce-i desemnează un loc şi un caracter propriu înlăuntrul întregei lumi imaginabile şi cugetabile"[1]. Din acest mod de a pune problema rezultă că dreptul, ca realitate distinctă, face parte dintr-o lume mult mai vastă şi în care îşi aduce modul său caracteristic de a fi.

Pornind de la încadrarea dreptului în aria largă a ştiinţelor sociale, Speranţia încearcă să-i surprindă totuşi elementele caracteristice, esenţialitatea, adică ceea ce-l distinge în însăşi idealitatea şi realitatea sa.

Principala distincţie pe care el o face este aceea dintre ştiinţa vieţii sociale (sociologia) şi ştiinţa dreptului şi, corelativ, dintre filosofia socială şi filosofia dreptului. „Sociologia, susţine Eugeniu Speranţia, constată unele fenomene, le caută explicarea cauzală şi regularitatea raporturilor lor, pe când punctul de vedere juridic nu este acel al explicării cauzale, ci acel al *justificării logice*"[2]. Exemplificarea concretă a acestei afirmaţii Speranţia o face spunând că, la mai multe popoare, o instituţie socială poate fi din punct de vedere *sociologic* identică, „dar dacă la fiecare popor ea este în chip divers justificată prin normele de drept şi prin principiile organizatoare ale vieţii sociale locale, atunci ea nu mai este *juridiceşte* aceeaşi"[3]. Există şi o distincţie între morală şi drept în sensul că obligaţia juridică este o obligaţie perfectă, iar cea morală este imperfectă.

Foarte interesant este felul în care Speranţia abordează conceptul de *constrângere*. El va observa că sancţiunea sau nesancţiunea nu caracterizează numai normele

---

[1] *E. Speranţia*, Principii fundamentale de filosofie juridică, Ed. Institutul de Arte Grafice Ardealul, Cluj, 1936, p. 1.

[2] Ibidem, p. 4.

[3] Ibidem.

de drept. Ea se exercită sub toate aspectele vieţii sociale. Societatea însăşi este o realitate care ne constrânge şi ne obligă să ne subordonăm modului ei de a fi. Morala este şi ea, la rândul ei, o constrângere internă. În contradicţie cu *Tarde*, care susţinea că nu numai constrângerea este motorul vieţii sociale, ci imitaţia, Speranţia va arăta că în cazul imitaţiei, chiar dacă nu suntem în prezenţa unei constrângeri exterioare, totuşi ea este rezultatul unui impuls interior, involuntar, care, de fapt, constrânge la o anumită adaptare la mediu. Speranţia afirmă chiar că, de fapt, constrângerea este o modalitate a imitaţiei: „prin ea procesul de uniformizare, deci de imitaţiune, se generalizează şi se înlesneşte"[1].

Pornind de la constatarea că viaţa socială este o manifestare a spiritului omenesc, Speranţia cere ca legile generale şi imutabile ale gândirii să se aplice şi aici cu toată consecvenţa. De fapt, după el, nevoia de consecvenţă este cea mai generală nevoie a spiritului omenesc. Această consecvenţă se transpune în principiile din logica formală: principiul identităţii şi cel al contradicţiei. Astfel, imitaţia, în speţă *constrângerea,* nu sunt altceva decât o consecinţă a nevoii de identitate: „A = A, înseamnă că ceea ce este identic trebuie ca, întru totul şi întotdeauna să se poată substitui; şi invers: cele ce se pot substitui sunt identice. Coerciţiunea, şi ea, e o consecinţă (sau o variantă) a oroarei de contradicţie, e negaţiunea inconformităţii, e tendinţa de a suprima tot ceea ce împiedică identificarea sau aberaţiunea. Unul dintre aceste principii *afirmă* existenţa *normei,* celălalt neagă negaţiunea normei"[2]

Demonstraţia lui Speranţia este admisibilă pentru că ea reuşeşte să fundamenteze norma din punct de vedere logic, adică să demonstreze că ea este o proprietate a spiritului omenesc, fără de care însăşi viaţa spiritului nu ar fi de conceput.

Trebuie făcută însă menţiunea că viaţa socială e realizarea spiritului în afara subiectivităţii individuale. De aceea, este important de reţinut faptul că la nivel social normele sunt impuse de mase, care instinctiv elaborează normele coercitive. „Normele pe care aceste sancţiuni sunt destinate să le garanteze nu sunt ele însele creaţia legislatorilor, ci sunt formule agreate şi adaptate fanatic de către spiritul colectiv."[3] Cu toate acestea Speranţia acordă prioritate activităţii personale, pentru că, atunci când vorbim de normă ca emanaţie a conştiinţei colective, „sursa ei rămâne tot gândirea conştientă". Cu alte cuvinte, norma logică, în temeiul căreia se poate vorbi de reguli şi controlul activităţii mentale, stă la baza normativităţii sociale. Fără norme, adică fără reguli, spiritul s-ar dezagrega. De aici, concluzia lui Speranţia vine de la sine: „normativitatea este inerentă vieţii spirituale. Viaţa socială este o emanaţiune a spiritului omenesc. De aceea viaţa socială este implicit încercuită în norme. Rigurozitatea logică a acestor norme se accentuează cu cât viaţa socială, evoluând, se depărtează de circumstanţele pur animale în care a luat naştere şi se pătrunde mai mult de influenţele pe care le sufere de la nevoia de normativitate inerentă spiritului"[4].

Acest mod de a gândi devine riguros, pentru că el strânge la un loc logicul şi juridicul în jurul unei singure noţiuni, şi anume, aceea a normei. Astfel constrângerea, caracteristică normei, se suprapune nevoii de identitate şi este, în acelaşi timp,

[1] Ibidem, p. 5.
[2] Ibidem, p. 5.
[3] Ibidem, p. 6.
[4] Ibidem, p. 7.

confirmare a principiului contradicției. Dacă norma este esența spiritului omenesc, norma juridică, departe de a fi manifestare irațională, este rezultatul unei dezvoltări riguroase a spiritului, deci este rațională. Astfel se poate afirma că „spiritul fiind cel ce prezidează activitatea omenească, nevoia de normalitate și de necontradicție se traduce în viața socială prin organizarea dreptului, a normei și a sancțiunii"[1]. Această concepție dă „oricărei ordini juridice caracterul unei sistematizări raționale"[2] care are la bază esența și consecvența logică.

În felul acesta, abordând noțiunea normei caracterizate prin constrângere și identificând constrângerea cu concepte logice fundamentale, cum sunt acelea ale identității și noncontradicției, Speranția reușește să realizeze o fundamentare logică a normei. Mergând mai departe, sesizând că întemeierea logică nu este suficientă și că mai trebuie un element necesar, și anume conștiința maselor, singura care asigură obligativitatea normei, Speranția reușește să demonstreze că norma juridică și dreptul au ca element socialitatea. *Constrângerea* și *socialitatea* sunt cele două elemente care pot defini dreptul într-o primă variantă. Ambele însă aparțin *raționalității.* Astfel, dreptul este „un sistem de norme de acțiune socială, rațional armonizate și impuse de societate".

O astfel de definiție ar părea să fie completă. Speranția însă nu se oprește aici. Pentru ca elementele cuprinse în definiția redată aici să capete consistență, trebuie să devină adevărate instrumente puse în slujba unui anumit *scop.* Odată cu scopul este pusă în evidență voința. Aceasta din urmă este cea care orientează raționalitatea dreptului spre *finalitatea* acestuia. Finalitatea sa este de natură ideală, or, atingerea unui ideal presupune activitatea, ceea ce înseamnă că dreptul are acțiunea ca pe unul din elementele sale importante. Cu alte cuvinte, pentru a defini dreptul trebuie ținut cont de faptul că rațiunea și voința formează un tot unitar. „Ceea ce determină dreptul în totalitatea sa, afirmă Speranția, nu stă deci numai în trecutul său istoric, în condițiunile determinante ale aparițiunii sale și în notele definiției sale logice ci, în și mai mare măsură, în destinația sa ideală".[3]

Punând în esență aceste caractere fundamentale ale dreptului, Speranția consideră că acesta urmărește introducerea legilor rațiunii în activitatea omenească, astfel că „dreptul e un instrument de spiritualizare a omenirii".

Toate aceste considerente, odată enunțate, impun filosofia dreptului ca pe una dintre disciplinele chemate să pună în evidență aceste caractere, singura în măsură să ne poarte, cu adevărat, spre un domeniu al valorilor, spre deosebire de alte științe sociale care se cantonează într-un domeniu de realități exclusiv istorice și concrete.

B. Importanța filosofiei dreptului

Așa cum se întâmplă cu filosofia în general, și filosofia dreptului a făcut obiectul unor contestări, uneori fiind atacată într-un mod pătimaș. În vremea când preda cursul său la Cluj, Speranția constată o „progresivă afirmare" a filosofiei dreptului. El constată că filosofia fusese grav discreditată în secolul al XIX-lea, fiind provocată

[1] Ibidem, p. 7.
[2] Ibidem, p. 7.
[3] Ibidem, p. 8.

de ascensiunea spiritului ştiinţific, de timpul efemer al materialismului şi al empirismului.

Este cunoscut faptul că în prima jumătate a secolului XX s-a afirmat în mod deosebit neokantianismul, care nu era altceva decât o reacţie la excesele pozitiviste care se întemeiau, de fapt, pe un dogmatism al concretului. Cu un sfert de veac înainte ca Speranţia să-şi scrie lucrarea *Principii fundamentale de filosofie juridică*, se constata o anumită renaştere filosofică. „O reabilitare a Filosofiei dreptului, afirma Speranţia, e foarte firească în ambianţa în care interesul pentru speculaţia filosofică este în creştere".[1]

În opinia lui Speranţia, filosofia dreptului în secolele trecute a fost în strânsă corelaţie cu ştiinţele sociale şi politice existente în acea perioadă. Epocile de mari frământări sociale şi politice, de războaie sau revoluţii au adus odată cu ele şi mari proiecte de reformă socială. Odată cu aceste proiecte însă, „apare şi un interes pentru studiile referitoare la fundamentele *justificative* ale dreptului şi statului".[2] Mergând pe ideea că organizarea socială urmează îndeaproape logica gândirii, Speranţia trage concluzia că, chiar dacă filosofia a urmat în mare măsură oscilaţiile sociale şi politice, ea corespunde unei exigenţe generale a minţii omeneşti, ceea ce îi dă caracterul stabilităţii. Din această continuitate a filosofiei dreptului, credem noi, rezultă o altă consecinţă, neevidenţiată de Speranţia, şi anume aceea că această preocupare nu se rezumă numai la *justificare*, ci ea devansează, de fiecare dată, epoca sa şi stă la baza unor organizări sociale noi. Dacă ar fi numai justificativ, rolul filosofiei dreptului ar urma evenimentele istorice, dar nu ar avea nicio contribuţie la întemeierea lor. Ea ar fi atunci numai *descriptivă*. Or, noi considerăm că filosofia dreptului aduce o întemeiere metajuridică fenomenelor sociale şi politice. Pe de altă parte, dacă ar avea numai caracter justificativ, ea ar evolua în strânsă corelaţie cu aceste fenomene. Or filosofia dreptului trebuie să fie o privire perenă şi critică a fenomenelor sociale. De aceea ea are o întemeiere *meta*, adică dincolo de orice schimbare. Din caracterul justificativ, nu rezultă niciodată caracterul critic, or filosofia este subversivă, pentru că încearcă să aducă ceea ce este trecător (socialul şi politicul) spre o idee perenă. Cu alte cuvinte, filosofia devansează tot timpul epocile istorice care se succed. Se spune că orice filosofie este fiica epocii sale, dar, tocmai pentru faptul că sondează în adânc această epocă, ea se separă de trecător şi îl devansează. Ea nu este, ca urmare, numai justificativă, ci şi *provocatoare*. În stil hegelian am putea spune că o filosofie *este* şi *nu este* fiica epocii în care a apărut.

În epoca în care a trăit Speranţia se făcea din plin simţită atitudinea pozitivistă, care încerca să scoată valorile din sfera cercetării ştiinţifice. În drept, se întâmpla acelaşi lucru. De fapt, exista tendinţa izvorâtă din spiritul pozitivist de a elimina filosofia din sfera preocupărilor ştiinţifice în numele aşa-numitei obiectivităţi. În drept se încerca să se pună în discuţie o problematică ce ţinea de teoria generală a dreptului, în detrimentul filosofiei dreptului. Astfel, Ernst Rudolf Bierling, pe care Speranţia îl citează, vorbind despre ştiinţa principiilor juridice pune în discuţie patru categorii de probleme: 1. Natura şi structura generală a dreptului; 2. Geneza şi dispa-

[1] Ibidem, p. 9.
[2] Ibidem.

riția dreptului; 3. Tulburările și apărarea dreptului; 4. Mânuirea practică și elaborarea științifică a dreptului. „Acestea, afirmă Speranția, sunt desigur chestiunile generale care pot face obiectul unui tratat de enciclopedie juridică sau de «drept general»"[1]. Sunt însă și alte probleme care nu pot fi cuprinse într-un astfel de studiu, cum ar fi raportul dintre drept și concepția generală despre lume, care încearcă să stabilească locul și importanța dreptului în contextul ordinii universale. Pe de altă parte, o știință a principiilor juridice nu se va întreba oare dacă există idei morale universal valabile sau dacă există un criteriu absolut al valorii și non-valorii etc. Aceste probleme aparțin filosofiei dreptului ca domeniu propriu al său.

Speranția este unul dintre cei mai fervenți susținători ai Filosofiei dreptului, fiind conștient de faptul că aceasta este singura care poate aduce o întemeiere corespunzătoare Dreptului. De aceea el militează împotriva excluderii problematicii filosofice din Teoria generală a dreptului. Filosofia dreptului capătă, în concepția sa, conotații practice, în sensul că „în toate ramurile de cercetare științifică devine tot mai greu de contestat adevărul că între concepția filosofică a lumii și soluția problemelor de detaliu este o atât de intimă corelație încât orice măruntă descoperire sau ipoteză verosimilă poate determina o modificare în orientarea filosofică, dar poartă totodată într-însa, cu siguranță, unele răsunete dintr-o privire de ansamblu".[2] Se observă la Speranția, ca, de altfel, și la Djuvara, o tendință spre o întemeiere epistemologică a dreptului, ceea ce permite o atitudine sau o situare față cu lumea, cu experiența și cu rațiunea. În niciun domeniu al cercetării științifice nu se poate evita o astfel de situare în raport cu lumea. „Cu atât mai puțin se poate evita reflexiunea filosofică în domeniul dreptului unde avem de-a face cu adevăruri și raporturi de alt ordin decât cel material, cu atitudini ale sufletului omenesc și cu motivațiuni ale activității. Problema genezei și esenței Dreptului nu poate fi nici atinsă, nici rezolvată fără o referire cât de rapidă la teleologia, la scopurile și valorile vieții noastre."[3]

Aceste rânduri sunt cu atât mai meritorii cu cât ele au fost scrise într-o epocă în care, așa cum proceda printre alții și Kelsen, valorile erau scoase pe ușa din spate din teoria dreptului. Este evident că Speranția împărtășea ideile neokantianismului, care apăruseră tocmai ca o reacție la spiritul pozitivist în ascensiune. Tocmai de aceea Speranția, în spirit kantian, va susține că filosofia dreptului „trebuie să cerceteze deci care sunt fundamentele apriorice sau *transcedentale* ale dreptului în genere". Pe lângă aceste fundamente apriorice, filosofia dreptului trebuie să aibă în vedere și influența factorilor exteriori, extrinseci, care sunt importanți în elaborarea ordinii juridice. Pe lângă acești doi factori, un al treilea are un rol deosebit în funcționarea dreptului. Este vorba despre „finalitatea dreptului ca mijloc tehnic de spiritualizare progresivă a omenirii". În opinia lui Speranția „aceste trei feluri de probleme" „alcătuie scheletul logic"[4] al filosofiei dreptului scrisă de către el. Toate trei aparțin domeniului filosofiei dreptului și depășesc simpla normativitate. Ca dovadă, problema *justiției*. Despre o lege ne întrebăm de fiecare dată dacă este *justă*. „Justiția nu poate fi numai conformitatea cu legea în sine. Există atâtea cazuri când simțul justiției

[1] Ibidem, p. 10.
[2] Ibidem, p. 11.
[3] Ibidem, p. 11.
[4] Ibidem, p. 15.

impune chiar schimbarea legii, pentru că el stăruie *deasupra legilor*. Sunt norme, sunt imperative pe care nu le-a decretat niciodată un legiuitor, dar din care legiuitorul se inspiră în mod expres, chiar fără să ştie *ce* sau *cine* i le impune".[1]

Odată cu cele susţinute aici, se clarifică gândul că Speranţia a dorit să fundamenteze filosofia dreptului, care, în afara celei a lui Djuvara, era aproape inexistentă la noi. Pentru că o filosofie a dreptului trebuie încadrată într-o viziune largă despre lume, ea trebuie, în opinia lui Speranţia, să fie precedată de o filosofie a Spiritului. Afirmaţia este corectă şi ea a fost aplicată cu succes mai ales de Kant şi Hegel. Cum „funcţia caracteristică şi primordială a spiritului este aceea de a confecţiona norme", urmează că dreptul are o întemeiere spirituală, iar problematica legată de spirit trebuie să se regăsească, în mod specific, în problematica dreptului. Filosofia dreptului concepută de Speranţia are ca scop, deci, fundamentarea spirituală a dreptului care, înglobând ştiinţa, îi oferă posibilitatea să urce spre principii, sau primele cauze.

C. Conceptul de normă

Când pune în discuţie normativitatea, Speranţia este preocupat de încadrarea normei juridice, într-un cadru normativ universal. Cu alte cuvinte, norma este un fapt natural, social, mental şi juridic. Domeniul juridic apare, într-o astfel de situaţie, ca un fenomen ce se desfăşoară în continuarea unei normativităţi sau, mai bine zis, îşi găseşte întemeierea în cadrul unei normativităţi extinse în mod universal. Aşa se face că, după cum vom vedea, nevoia de normă apare la om în mod involuntar şi nereflectat, adică la nivelul impulsurilor naturale, ceea ce înseamnă că viaţa însăşi, în esenţa ei, este normativă.

Normele în general şi cele juridice în special sunt mijloace tehnice în vederea realizării unor scopuri. În opinia lui Speranţia, normele sunt respectate prin consensul omenesc. Din conceptul de *consens*, el deduce faptul că omul nu respectă normele pentru că urmăreşte anumite finalităţi, ci din nevoia de conformitate cu ceilalţi. „Dar, de altă parte, există în noi *o nevoie firească de supunere la norme*".[2] Conformismul membrilor unui grup social derivă din ceea ce se numeşte *imitaţie*. În felul acesta, se poate afirma că „nevoia de conformitate cu ceilalţi constituie una din forţele care ne pun în acţiune".[3] Această nevoie este un imperativ şi el se impune în mod involuntar şi nereflectant. Până la urmă, susţine Speranţia, tendinţa de imitaţie a membrilor grupurilor care dă naştere conformismului este tot o nevoie firească de supunere la norme. Având în vedere această teorie imperativă de supunere la norme, se poate deduce că „viaţa socială, în totalul ei, presupune «norme» şi se poate reduce, în ultimă analiză, la *fenomenul de creaţiune şi respectare a unor norme date, de către un număr de conştiinţe comunicante*".[4] Pornind de la această concepţie, se deduce că în mod natural „societatea creează legi".

---

[1] Ibidem, p. 12.

[2] *E. Speranţia*, Introducere în filosofia dreptului, Tipografia Cartea Românească, Cluj, 1946, p. 305.

[3] Ibidem, p. 305.

[4] Ibidem.

În acest cadru creat de o viziune universalistă asupra normativității, Speranția stabilește trei domenii din care decurge nevoia de supunere la norme: 1. legile vieții în general; 2. legile minții omenești; 3. însăși natura socialului. Din analiza pe care o face fiecăruia din aceste domenii se creează cu adevărat imaginea că, fără norme, viața însăși nu este posibilă. Astfel, viața se desfășoară în condiții limitative imperioase, depășirea lor având drept consecință distrugerea acesteia. Materia vie se descompune dacă temperatura este peste o anumită limită maximală sau își pierde funcțiile caracteristice când temperatura scade sub o limită minimală. Condițiile acestea, zice Speranția, sunt „un fel de norme eliminatorii, riguroase și sever sancționate".

Aceeași situație se întâlnește și în cazul gândirii. Mintea omenească este supusă unor norme precise sau este cea care creează norme. Excluderea normelor din gândire ar duce la o incoerență absolută. Normativitatea este o manifestare involuntară, naturală, a psihicului omenesc, pentru că întreaga activitate umană rațională nu este posibilă fără supunerea la anumite norme sau fără crearea anumitor norme. „S-ar putea spune fără greșeală că *principala funcție a gândirii* – în raporturile ei cu viața individului – *este aceea de a crea norme*".[1]

Normativitatea minții omenești se transpune și în plan social. Organizarea socială este o răsfrângere a caracteristicilor minții omenești. Așa cum am remarcat deja, la Speranția caracterele individuale ale ființei omenești se transpun la nivel social mai ales în plan rațional. Dacă nu s-ar gândi de această manieră, este de părere Speranția, individul nu ar putea trăi în societate, ar percepe-o ca pe ceva străin. Normativitatea fiind una dintre caracteristicile minții omenești, suprimarea ei la nivel social ar echivala cu suprimarea unor condiții vitale. „De aceea, în primul rând, viața socială se îngrădește în legi și norme; de aceea absența acestora ar face ca raporturile să apară minților omenești ca lipsite de rațiune, ca emergând dintr-un capriciu. Prin ce latură ar mai impune atunci societatea respect rațiunii omenești? Rațiunea care nu respectă decât ceea ce are caracter rațional, n-ar mai găsi în societate tocmai ceea ce e fundamentul rațiunii: norma."[2]

Procedând în felul acesta, Speranția aduce sub un singur numitor trei domenii care, la prima vedere, sunt total separate: viața, rațiunea și societatea. Acest liant care le adună într-un singur tot este norma. De aici, deducția conform căreia normativitatea este constitutivă ființei omenești și confirmă ipoteza nevoii noastre de a ne supune la norme. Normativitatea semnifică faptul că în toate acțiunile sale omul trebuie să urmeze anumite *direcții* și că trebuie să respecte riguros anumite *limite*. Norma ne arată că așa *trebuie* să fie sau să nu fie. Se observă că atunci când vorbim de normă intrăm pe tărâmul lui *trebuie*, care devine dominant în raport cu *ceea ce este*. Este important de reținut acest aspect, pentru că, atunci când vorbim despre *trebuie* pășim pe un tărâm al idealității care creează un anumit tip de existență, ce intră adeseori în contradicție și chiar se impune în fața a ceea ce este deja. Cu toate acestea, *trebuie* nu poate face abstracție de *ceea ce este* deja, pentru că, în ultimă analiză, atât instituirea, cât și finalitatea sa presupun pe ceea ce este. Normativitatea, chiar dacă este idealitate pură, se desfășoară în limitele unui cadru existențial

[1] Ibidem, p. 306.
[2] Ibidem, p. 307.

preexistent. De aceea, în ultimă instanţă, se impune o întâlnire între aceste două sfere şi ea chiar se realizează. În acest sens, *trebuie* este necesar să concorde cu ceea ce este, adică norma nu este străină existenţei ca atare. Acest lucru a vrut să-l demonstreze Speranţia. De aceea el şi afirmă că „o normă infailibilă ne apare deci ca dominând peste tot în lumea noastră, nu ca «lege naturală» ci ca *imperativ* ordonator al lucrurilor, în vederea valorii lor, şi pentru valoarea Lumii întregi. Norma aceasta e *norma universalei normări*, norma universală despre necesitatea normaţiunii universale, *norma normelor*, legea legilor".[1] Aceste ultime fraze sunt admirabile pentru că ne duc cu gândul la creaţia divină, numai divinul fiind norma normelor. În aceşti termeni se spiritualizează totul. Cum acest tot ţine de ideal, înseamnă că acel *trebuie* este universal. Este aici o identificare între fiinţă şi trebuie, al cărei fundament este norma. Într-o astfel de viziune universalistă, norma este esenţă a întregii existenţe. O astfel de normă nu este un imperativ ipotetic, „deoarece este valabilă pe deasupra tuturor utilităţilor, dorinţelor sau intereselor noastre". Speranţia merge mai departe şi susţine, într-un sens cu adevărat metafizic, că norma nu serveşte la realizarea vreunui scop. Scopurile, în opinia sa, nu sunt decât variante ale aplicării ei. Altfel spus, „scopul e el însuşi o normă".[2] Ca urmare, norma, fiind un imperativ care nu este subordonat anumitor condiţii, este un imperativ categoric. „Norma normelor nu precizează anume care normă este obligatorie într-un anumit caz, dar afirmă că *în tot cazul şi în orice caz, trebuie* ca una să fie urmată".[3] Există nevoia necondiţionată ca viaţa să fie normată. Toate normele sunt variante ale acestei norme generale. În acest context se poate susţine în mod logic că „normele juridice, acestea, referindu-se în chip exclusiv la raporturile sociale, toate sunt variante, toate sunt vlăstare ale normei incondiţionate, ale imperativului categoric după care viaţa în întregime dar, în special, *viaţa socială trebuie să fie urmată*".[4]

Criticând poziţia lui Benedetto Croce în acest plan, Speranţia va încerca să combată subiectivismul absolut al acestuia conform căruia este cu necesitate indiferent la care fapte se raportează o normă de conduită personală, că este, de asemenea, indiferent dacă ea reglementează acte ce se referă la lucrurile şi la persoanele din afară sau la atitudinile proprii. Procedând aşa, Croce nu mai poate să distingă planuri diferite ale raporturilor. Astfel, susţine Speranţia, gândirea care conduce o acţiune pe plan social nu e la fel cu cea care conduce acţiunea unui fierar asupra fierului său. Este vorba de două planuri diferite, şi anume, pe de o parte un raport cu lucrurile, iar, pe de altă parte, un raport cu semenii noştri, acest raport implicând „postulatul social". În felul acesta, „atitudinea socială implică intervenţia unei anumite funcţiuni spirituale distinctive, transpunerea subiectivului în obiectiv, adică: alteritatea".[5] Este o atitudine mentală total diferită de celelalte, pentru că implică raportul cu o altă conştiinţă, normele acestea având o fundamentare logică deosebită de a tuturor celorlalte norme.

---

[1] Ibidem, p. 308.
[2] Ibidem, p. 309.
[3] Ibidem, p. 309.
[4] Ibidem, p. 309.
[5] Ibidem, p. 310.

Normele juridice, ca şi normele estetice, nu pot fi niciodată în categoria normelor economice. Speranţia încearcă să găsească anumite similitudini între normele juridice şi cele estetice pentru că, afirmă el, în ambele situaţii se caută anumite simetrii, o anumită ordonare armonică a elementelor constitutive, ceea ce echivalează cu a considera cele două domenii supuse aceleiaşi normativităţi, aceea a frumosului. Când contempli frumosul îl consideri ca înfăptuire a normei de simetrie, armonie, ordine, pe care o voieşti pentru ea însăşi, ca scop în sine. „La fel, voinţa de normaţiune a socialului, înfăptuind justiţia (nu între orice fel de lucruri ci între suflete omeneşti), este un fel de voinţă estetică, aplicată în plan social şi căutând un frumos asemenea celui estetic".[1] Normarea, în felul acesta, devine *o valoare în sine*. Juridicul este înrudit cu *frumosul* pentru că ambele întâlnesc planul gândirii logice. În ambele situaţii se manifestă nevoia de sinteză prin care gândirea instituie unităţi. Procedând în felul acesta, Speranţia reduce juridicul şi frumosul la logic şi, pornind totuşi de aici, afirmă că o deducţie logică consecventă produce aceleaşi satisfacţii spirituale ca o operă de artă.

În opinia noastră, chiar dacă există asemănări, nu putem identifica cele două domenii, pentru că frumosul nu se rezumă la simpla simetrie logică. În estetic sunt implicate adeseori şi elemente care contravin regulilor logice, iar trăirile, contemplarea unei opere de artă nu se rezumă la un simplu comentariu logic. Consecvenţa logică nu poate fi confundată cu frumosul. În cel mai bun caz ea dă naştere unei satisfacţii spirituale specifice, care nu implică trăirea afectivă, ca în cazul frumosului. În dorinţa de a extinde normativitatea dincolo de cadrul strict juridic, Speranţia creează similitudini interesante, dar, în mare măsură, riscante. De aceea, este corect ceea ce susţine el: „consecvenţa logică este fondul justului şi al justiţiei".[2]

Ceea ce realizează Speranţia în concepţia sa despre normă este un lucru deosebit de interesant şi anume acela de a nu o separa de conceptul de valoare. În acest sens, el este în ton cu atitudinea neokantiană şi împotriva unui normativism juridic din care să fie exclusă orice referire la valori. Este, în fond, o atitudine opusă pozitivismului excesiv practicat în perioada când Speranţia îşi scria opera. Era cunoscută mai ales concepţia lui Kelsen, care excludea din sfera ştiinţei dreptului orice referire la valori, morală, metafizic. O astfel de atitudine echivala cu renunţarea la fundamente, cu renunţarea la orice tentativă de a găsi un anumit temei juridic. Concepţia lui Speranţia caută în schimb fundamentele juridicului. De aceea normele juridice se întemeiază, în opinia sa, pe o normă a normelor căreia normele juridice i se subordonează şi îi servesc drept mijloc. Dreptul este subordonat valorii, fapt ce face posibilă valorizarea sa. Dincolo de interesul juridic, este norma normelor situată dincolo de orice interes. Cu alte cuvinte, norma normelor este valoarea supremă care dă valoare tuturor normelor, pentru că acestea sunt în slujba sa. În felul acesta Dreptul capătă sens şi poate fi legitimat, cu alte cuvinte, acceptat pentru că valoarea îi devine intrinsecă. Este de discutat dacă această valoare este, până la urmă, întruchiparea logicului, pentru că aici pot intra în joc şi alte nivele ale spiritului uman. Ceea ce este important de reţinut este conceptul de valoare.

---

[1] Ibidem, p. 311.
[2] Ibidem, p. 313.

D. Spiritualul şi juridicul

Pornind de la concepţia kantiană cu privire la imperativul categoric şi la elementele *a priori*, Speranţia îşi întemeiază convingerile juridice pe imperative care decurg din însăşi structura minţii noastre şi ni se impun categoric. Acestea sunt norme *apriorice*. Astfel, principiul alterităţii şi postulatul social, preluate de la Giorgio del Vechio, generează o serie de imperative categorice de care mintea noastră este obligată să ţină seama. La acestea două, Speranţia mai adaugă încă un principiu, susţinut încă de Grotius, şi anume acela al respectării angajamentelor.

Ceea ce este interesant la Speranţia este faptul că el concepe ordinea socială, sau normativitatea socială, ca rezultând dintr-o consecvenţă logică a eu-lui cu el însuşi. În felul acesta, respectarea angajamentelor nu este decât o formă a altui imperativ, şi anume „imperativul logic al consecvenţei faţă de noi înşine". Detaliat, acest imperativ înseamnă că „Dacă admiţi o regulă sau un principiu, nu te poţi dezminţi negându-l. Or, orice promisiune echivalează cu admisiunea unui principiu, aşa încât acel care nu-şi respectă angajamentele se comportă ca un spirit ilogic, deci calcă tocmai caracterul distinctiv şi fundamental al raţionalităţii şi logicităţii omeneşti şi se plasează în afară de cadrele umanităţii, pe aceiaşi treaptă cu animalele lipsite de raţiune".[1] Se observă cum consecinţa logică interioară, ca ordine a gândirii, se transpune în relaţiile cu ceilalţi şi instituie o ordine socială. Respectul faţă de sine însuşi este o normă căreia i se supun toate fiinţele omeneşti şi se manifestă în plan social în respectul faţă de ceilalţi. Acesta este principiul *a priori* al alterităţii. Pentru a pune în evidenţă acest concept, Speranţia apelează la maxima esenţială care este „să iubeşti aproapele tău ca pe tine însuţi", care are menirea de a indica identitatea formală a *eu*-rilor, ca finalităţi autonome, intrinsece.

Conformitatea cu aceste principii *a priori* instituie justiţia în sensul său absolut. Există o justiţie relativă şi anume aceea întemeiată pe ideologie şi pe tradiţie. Justiţia absolută şi universală este conformitatea cu fundamentele universale, transpuse în convingeri normative, *apriorice*, care decurg din structura minţii omeneşti. Pornind de la aceste principii fundamentale *a priori*, Speranţia reuşeşte să alcătuiască o anumită ierarhizare a normelor. Normele *apriorice* care formează justiţia socială urmează ordinea juridică pozitivă, care nu este niciodată la înălţimea justiţiei absolute. Ordinea juridică pozitivă, la rândul ei, formează un întreg în raport cu care norma juridică nu este decât un simplu mijloc şi nu are finalitate proprie. Idealul ordinii juridice pozitive este justiţia absolută, idealul niciodată atins, iar cel al normei juridice este ordinea juridică pozitivă. Atât ordinea juridică pozitivă, cât şi norma juridică, pentru a fi juste, trebuie să fie în concordanţă, atât cât este posibil, cu principiile universale ale justiţiei absolute. Cu alte cuvinte, ele nu trebuie să contrazică comandamentele structurale ale minţii omeneşti. Dacă se gândeşte aşa, se poate spune că se pune în practică unul dintre principiile *a priori*, şi anume acela al *socialităţii*. Acest ultim concept se întemeiază deci pe resorturile adânci ale minţii omeneşti. În felul acesta, omul şi societatea formează un tot unitar indisociabil. „Nicio dispoziţie a unei legi, susţine Speranţia, nicio regulă de drept nu se aplică pentru ea însăşi, ci *obligativitatea, adică valabilitatea* ei este condiţionată prin măsura în care

[1] Ibidem, p. 315.

reprezintă şi serveşte ordinea juridică în ansamblul ei. Iar, cum ordinea juridică e una dintre modalităţile posibile în care se poate satisface cerinţa imperativă de normaţiune socială, a spune că *viaţa socială trebuie să fie normată* înseamnă a admite că: *o ordine de drept trebuie să existe şi să fie respectată*, pentru ea însăşi, că deci, respectul ordinei juridice se întemeiază pe următorul principiu obligatoriu: „*dreptul trebuie să existe*", iar cum el nu există decât în măsura în care e respectat, putem formula acest comandament obligator pentru sine şi prin sine: „*dreptul* (pozitiv) *trebuie să fie respectat*".[1] Se poate deduce că respectul faţă de drept este respectul faţă de tine însuţi, adică este în concordanţă cu o consecvenţă logică a minţii omeneşti. Este vorba aici despre drept ca scop în sine, adică acea normativitate care are ca ţel realizarea în plan social a spiritualităţii.

Există posibilitatea conceperii dreptului şi din alte puncte de vedere. Astfel, el poate fi considerat ca un mijloc util pentru asigurarea vieţii sociale. Socialitatea este un principiu fundamental, dar el nu ne spune nimic prin el însuşi, pentru că el trebuie să fie un simplu mijloc pentru atingerea unui scop mai înalt şi anume pe acela al imperativului spiritualităţii „care în termeni generali s-ar putea formula prin cerinţa: spiritul *trebuie să existe* (şi să se afirme ca atare)", iar în termeni individualizaţi: *Eu* (ca spirit), *trebuie să exist* (şi firește, existenţa sa presupune afirmare de sine)".[2]

Mergând mai departe în stabilirea raportului dintre Spirit şi Drept, Speranţia pune în evidenţă conceptul de *valoare*, afirmând că „orice act spiritual este un act de evaluare". Orice obiect care cade sub „privirea" spiritului devine o valoare, adică este apreciat, evaluat. Însă „criteriu ultim al evaluărilor este tot spiritul, sunt exigenţele lui firești, precum e: nevoia de unitate armonică şi cea de consecvenţă logică; sunt deci: funcţiunile spiritului însuşi".[3] Spiritul este el însuşi o valoare şi, în plus, este o valoare progresivă, niciodată una regresivă. Această valoare progresivă e legată de însăşi voinţa omului de a fi. Adevăratele imperative ale socialului sunt: 1. „Spiritul trebuie să existe şi să se afirme, ca supremă valoare progresivă şi 2. Eu trebuie să exist şi să mă afirm, ca valoare progresivă".[4] De aici se deduce că imperativul suprem este „imperativul respectării persoanei omeneşti în genere".[5] Persoana omenească autonomă este astfel privită ca centru de valori.

Maxima „dreptul trebuie să existe" este subordonată maximei „spiritul trebuie să existe", ambele subordonate imperativului „respectării persoanei omeneşti în genere". Aceasta este adevărata întemeiere a dreptului: spiritul. Socialitatea fără spiritualitate este o socialitate pur biologică, animalică. De aceea, trebuie „aleasă una din aceste două alternative: ori serveşti în primul rând socialul ca emanaţie şi mijloc al vieţii organice (lăsând atunci spiritualitatea pe plan secundar şi fiind gata s-o sacrifici ori de câte ori ţelurile ei sunt în divergenţă cu ale animalului), ori aşezi spiritul, deci logica şi raţiunea, pe primul plan, considerând viaţa organică şi ţelurile ei ca simplu soclu de sprijin al spiritualului în lumea aceasta, infirmând pretenţiile

[1] Ibidem, p. 319.
[2] Ibidem, p. 322.
[3] Ibidem, p. 323.
[4] Ibidem, p. 323.
[5] Ibidem, p. 323.

«biologicului» şi dând precădere spiritului (...)."[1] Speranţia alege cea de a doua variantă concepând societatea omenească drept manifestare pur spirituală. În felul acesta dreptul însuşi este o manifestare a spiritului, suprema sa valoare fiind afirmarea şi asigurarea spiritualităţii.

Efectul imediat al dreptului este asigurarea socialităţii, dar acest efect trebuie subordonat misiunii sale mai profunde, aceea de a asigura spiritualitatea. Conceput în felul acesta, dreptul nu mai este socotit numai ca o structură constrângătoare, ci ca una profund umanistă, al cărei ţel este acela de a garanta demnitatea fiinţei umane, considerată în primul rând ca o fiinţă spirituală. Ţelul urmărit de Speranţia este acela de a umaniza dreptul. Şi nimic nu poate să facă mai bine acest lucru decât Filosofia dreptului, singura capabilă să integreze dreptul într-o concepţie largă despre lume.

E. Raportul dintre dreptul obiectiv şi cel subiectiv

Problematica legată de acest raport este deosebit de importantă. De aceea şi preocupările de a o defini sunt numeroase şi diferite. Pentru a ajunge la acest raport, Speranţia a definit, mai întâi, dreptul obiectiv. A rezultat că acesta se supune unui comandament precis, şi anume acela de a afirma şi garanta spiritul omenesc. Pentru a lega dreptul obiectiv de cel subiectiv, el va încerca să circumscrie o anumită concepţie despre drepturile subiective. În acest sens, va delimita conceptul de *interes* de cel de drept. Interesele, va susţine Speranţia, nu sunt altceva decât cerinţele de posesiune a anumitor valori. Acestea sunt motorul activităţii practice, indiferent la ce nivel s-ar desfăşura aceasta. Orice persoană urmăreşte realizarea anumitor interese. S-ar putea însă ca unele dintre aceste interese să fie în dezacord cu valorile juridice consacrate de legiuitor. Aceasta înseamnă că nu orice interes este şi legitim, adică în conformitate cu dreptul şi, ca urmare, just. „Pentru ca un interes să constituie un «drept» el trebuie să fie un «interes drept»"[2], adică trebuie să fie în conformitate cu o anumită normă.

Orice interes poate aparţine unor valori de apartenenţă nelimitată, însă acestea se subordonează unor norme care nu aparţin juridicului. Normele juridice intervin în situaţia în care este necesar să se dirijeze şi să se delimiteze acele acţiuni care urmăresc valori de apartenenţă limitată. Se înţelege astfel că „normele cu care un interes trebuie să-şi păstreze conformitatea logică pentru a fi considerat ca «interes drept» vor fi norme sociale, norme consacrate în interiorul colectivităţii". Din câte se observă, aici este pus în joc un alt concept, şi anume acela de colectivitate sau de conştiinţă colectivă. Aceasta din urmă prevalează în raport şi cu indivizii umani, luaţi în individualitatea lor, pentru că interesul particular este subordonat interesului colectiv în numele socialităţii. Dacă nu ar exista o asemenea subordonare, ordinea de drept nu ar fi posibilă. De aceea, pentru a face posibilă ordinea de drept, este necesar ca orice interes particular să fie în conformitate cu o normă, aceasta din urmă având rolul de a selecta interesele particulare pentru a le pune în concordanţă cu interesul social. Dacă i s-ar acorda fiecăruia tot ce ar dori pentru a-şi realiza interesul său, ar însemna să se desfiinţeze însăşi normarea. Acest lucru nu este posibil pentru că el „ar echivala cu proclamarea unei norme sociale care să anuleze respectarea oricărei

[1] Ibidem, p. 235.
[2] Ibidem, p. 352.

norme şi, deci, în loc să contribuie cât de puţin la asigurarea convieţuirii sociale, ar comanda tocmai întreţinerea acelor condiţiuni care o subminează".

Aceste ultime afirmaţii ale lui Speranţia ar putea îndepărta gândul că el acordă prioritate dreptului obiectiv, pentru că această conformitate cu norma subordonează persoana dreptului, acesta din urmă având ca rol să promoveze interesele colectivităţii şi nu pe cele ale indivizilor particulari. Această idee este susţinută şi de afirmaţia conform căreia „un interes e drept numai când e logic, este conform cu o normă adoptată de societate pentru propria ei conservare, el încetează de a mai fi altceva decât un simplu interes particular, atunci când nicio normă din acestea nu-l poate justifica".[1] Este cert că ordinea obiectivă a dreptului este prioritară în raport cu dreptul subiectiv, pentru că „noi" prevalează în faţa lui „eu". După Speranţia, această prioritate s-ar datora „modestiei cu care individul abdică în favoarea societăţii". Această prevalenţă a ordinii juridice obiective este acceptată pentru că ordinea de drept conferă cea mai înaltă certitudine de care se poate bucura o consacrare oarecare. Această ordine juridică este constituită de normele dreptului pozitiv.

Dacă interesele individuale sunt legitimate de *Dreptul pozitiv*, se pune întrebarea: cine legitimează acest sistem şi în ce scop se produce o astfel de legitimare? Speranţia susţine că acesta este legitimat de conştiinţa colectivă care, fiind schimbătoare, îi impune o anumită relativitate dreptului pozitiv. Singurele imuabile sunt principiile *a priori* de care am amintit mai sus. Pe aceste principii însă nu se sprijină dreptul pozitiv, ci *dreptul natural*. Ceea ce înseamnă că, „existând şi proclamându-se exclusiv prin facultăţile noastre raţionale, niciun drept (subiectiv) nu există decât *în raţiune* şi *pentru raţiune*. Niciun drept nu are altă existenţă decât o existenţă ideală, adică *principială*, cu totul independentă de stările *de fapt*, adică indiferent dacă e respectată de alţii sau dacă o exercitare concretă e aplicabilă".[2]

Este vorba de faptul că orice drept implică existenţa unui subiect, dar şi existenţa unui corp social care a consacrat norma care îi justifică subiectului interesul. Bazat pe aceste două elemente, Speranţia se întreabă care este raportul dintre subiectiv şi obiectiv. Trecând la soluţionarea acestei probleme, el va critica atât concepţiile care acordă prioritate dreptului obiectiv, aşa cum proceda Leon Duguit sau Hans Kelsen, dar va critica şi concepţiile care pun în prim plan dreptul subiectiv.

Conform teoriei lui Leon Duguit, dreptul subiectiv nici nu există, pentru că nu există drepturi, ci numai „Dreptul", el fiind singurul care are o realitate obiectivă şi conţine imperativele şi garanţiile „solidarităţii sociale". La fel, Hans Kelsen susţine că dreptul subiectiv nu poate fi pretins decât pe baza autorităţii de stat. În felul acesta el reduce dreptul subiectiv la dreptul obiectiv. Criticându-i pe aceştia, Speranţia nu doreşte să se creadă că el ar acorda întâietate dreptului subiectiv. De aceea, el simte nevoia să precizeze : „din cele spuse mai sus s-ar putea crede că acordăm dreptului subiectiv primatul asupra celui obiectiv. Într-adevăr, ni s-ar putea atribui argumentaţia următoare: de vreme ce statul şi ordinea de drept există pentru a garanta interesul individual (şi anume interesul de a trăi ca om, de a trăi spiritualmente), ar urma că exigenţa dreptului obiectiv este subordonată celei a dreptului subiectiv".[3]

[1] Ibidem, p. 353.
[2] Ibidem, p. 360.
[3] Ibidem, p. 368.

În opinia sa, concepţia corectă este aceea care consideră că dreptul obiectiv şi cel subiectiv sunt într-un echilibru perfect. Acest echilibru rezultă din faptul că norma este atât o creaţie a vieţii spirituale, a minţii sau a intelectului, situaţie în care ea aparţine vieţii individuale, dar ea derivă şi din diverse credinţe sau ideologii, adică din conştiinţa colectivă. Astfel, norma socială devine ordine de drept. Pornind de la acest echilibru de natură spirituală, Speranţia îi va sesiza esenţa. „Dreptul obiectiv are o raţiune de a fi: consacrarea şi apărarea celui subiectiv. Cel subiectiv are şi el una: viaţa socială şi (în ultimă analiză) viaţa spirituală. Dar el are şi o ultimă *sursă*: Dreptul obiectiv".[1]

Cu toate străduinţele lui Speranţia de a găsi un echilibru, după părerea noastră el acordă prioritate dreptului obiectiv. De aceea, ni se pare mai corectă afirmaţia după care „realizarea dreptului obiectiv nu trebuie să fie, în primul rând, în sens valoric vorbind, o ordine, ci individul. Drepturile acestuia nu pot exista decât în ordine. Dar nu ordinea este scopul, ci individul".[2] În felul acesta, ordinea juridică obiectivă trebuie să devină un mijloc în realizarea unui scop mai înalt: *libertatea* individuală. Ordinea juridică obiectivă nu trebuie să fie prioritară. Acest fapt este impus şi de existenţa unor drepturi subiective naturale a căror sursă nu este dreptul obiectiv. „Ordinea juridică obiectivă conferă drepturi subiective, dar nu oricum, ci pentru a realiza aceste drepturi naturale".[3]

[1] Ibidem, p. 369.
[2] *I. Dogaru, D.C. Dănişor, Gh. Dănişor*, Teoria generală a dreptului, op. cit., p. 287.
[3] Ibidem, p. 288.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul VI
Filosofia hegeliană a dreptului şi statului

§1. Viaţa şi opera

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) s-a născut la Stuttgart. După terminarea gimnaziului, el a devenit bursier al fundaţiei protestante din Tübingen, unde îi va cunoaşte şi se va împrieteni cu poetul Hölderlin şi cu filosoful Schelling. Alături de ştiinţele teologice, el şi-a format o vastă cultură filosofică şi a urmărit constant publicaţiile de politică şi filosofie. În această perioadă va fi însufleţit de ideile revoluţiei franceze, pe care le va accepta cu mult entuziasm.

În perioada 1793-1796 a fost preceptor într-o familie nobiliară din Berna şi apoi într-o familie de negustori din Frankfurt (1797-1800). După aceşti ani Hegel a fost profesor de liceu, apoi profesor la Universitatea din Berlin, unde va deveni unul dintre cei mai importanţi gânditori din vremea sa.

În plan politic, se ştie, Hegel a frecventat cercurile liberale, în această perioadă luând apărarea celor de orientare democratică. Se aştepta chiar la unele repercusiuni din partea autorităţilor, pentru că la o întrunire a vorbit despre însemnătatea revoluţiei franceze, pe care o aprecia în prima sa etapă, ca moderată, dar criticând etapa ei radicală, iacobină.

Printre cele mai importante lucrări ale lui Hegel se află *Fenomenologia spiritului* (1807), *Ştiinţa logicii* (1814-1816), *Principiile filosofiei dreptului* (1812), *Prelegeri de filosofia istoriei, Prelegeri de estetică, Prelegeri de istoria filosofiei (1820-1830), Prelegeri de filosofia religiei.*

Cei care s-au ocupat de evoluţia lui Hegel susţin că în ceea ce priveşte creaţia sa filosofică se pot distinge două etape: 1. de la scrierile din tinereţe din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea până la 1814; 2. de la 1814 până în anul 1831, anul morţii sale. În prima etapă el este influenţat de iluminism şi dialectică. În a doua etapă, Hegel tinde să se adapteze la realitatea social-politică din vremea sa. De prima etapă este legată descoperirea şi aplicarea metodei dialectice, ceea ce induce ideea schimbării istorice. În cea de a doua Hegel manifestă un oarecare conservatorism susţinând teoretic monarhia. De aceea în această perioadă va fi socotit filosoful oficial al regimului. De aici, marea contradicţie ce se regăseşte în sistemul filosofic hegelian: contradicţia dintre metodă şi sistem, dintre diacronic şi sincronic, dintre mişcare şi tendinţa conservatoare a structurii.

Influenţa lui Hegel a fost enormă, atât în vremea sa, dar mai cu seamă în secolele ce i-au urmat. Fie că a fost acceptată sau criticată, se poate spune că filosofia sa a dominat secolele XIX şi XX, din hegelianism desprinzându-se curente de gândire fundamentale. Şi aceasta nu numai în plan filosofic, ci şi politic şi juridic.

§2. Filosofia ca fenomenologie

Întreaga filosofie germană, şi nu numai, a încercat să conceapă modul în care gândirea întâlneşte lucrul în sine. Cu alte cuvinte, s-a încercat să se răspundă la întrebarea: poate subiectul cunoscător să depăşească, prin raţiune, limita stabilită de Kant şi să sesizeze într-un fel sau altul în mod direct lucrul în sine? Poate fi concepută identitatea, afirmată încă de Parmenide, între fiinţă şi gândire?

Hegel va fi unul dintre gânditorii care vor încerca să soluţioneze această problematică, reproşând filosofiei kantiene că se opreşte la opoziţie, făcând din aceasta limită a filosofiei. „Dimpotrivă – afirmă Hegel – ca sarcină a adevăratei filosofii nu trebuie considerată aceea de a rezolva la sfârşitul său opoziţiile ce se întâlnesc şi sunt sesizate ca opoziţie, când între spirit şi lume, când între suflet şi corp, când între eu şi natură etc., ci unica idee a filosofiei, idee care posedă pentru ea realitatea şi adevărata obiectivitate este depăşirea absolută a opoziţiei".[1]

În opinia lui Hegel, sarcina filosofiei kantiene, conţinutul său, „nu este cunoaşterea absolutului, ci cunoaşterea acestei subiectivităţi sau o critică a facultăţii de cunoaştere".[2] În felul acesta, încă din *Studii filosofice* Hegel îşi anunţă delimitarea faţă de Kant. El va cerceta facultatea de cunoaştere, dar va avea ca ţintă depăşirea oricărei limite pentru a o identifica cu absolutul. Acest mod de a pune problema apare în mod clar în *Fenomenologia spiritului*. În această lucrare se face o analiză amplă a facultăţii de cunoaştere, adică a conştiinţei de sine. În sens *fenomenologic*, în această operă se studiază fenomenul conştiinţei, adică acel ceva care *apare* ca urmare a conştiinţei de sine. Hegel va demonstra că în ceea ce apare, conştiinţa se găseşte la sine, ceea ce vrea să spună că obiectivitatea este obiectivitate a conştiinţei, o obiectivitate care nu este altceva decât ieşire din sine a conştiinţei şi punere a sa ca fiind conştiinţă de sine. Orientarea este deci spre *subiect*, dar nu pentru a-i stabili limita, ci pentru a fi identificat cu absolutul, până la urmă cu acel inaccesibil lucru în sine kantian.

Dacă pentru Descartes şi Kant adevărul era cercetat într-o modalitate ce ţinea de substanţă, considerată drept ceva dat odată pentru totdeauna, deci în mod static, Hegel va considera adevărul nu ca *substanţă*, ci, în primul rând, ca *subiect*. Acest mod de a pune problema va avea cel puţin două consecinţe: 1. subiectul este considerat ca fiind imanent substanţei şi 2. el îi transmite acesteia principiul său activ, instituindu-se astfel metoda dialectică.

„În concepţia mea – zice Hegel – care se va justifica numai prin expunerea sistemului însuşi, totul revine la a înţelege şi exprima adevărul nu ca *substanţă*, dar tot atât ca subiect".[3]

În *Fenomenologia spiritului*, Hegel studiază conştiinţa întrucât apare. Punerea conştiinţei din sine în afara sa este apariţie a sa ca altceva, apariţie însă efemeră, pentru că ieşirea din sine pusă ca exterioritate este resorbită în interioritatea conştiinţei de sine. În această punere a sa în afară de sine, conştiinţa se adânceşte în

---

[1] *G.W.F. Hegel*, Studii filosofice, Ed. Academiei, Bucureşti, 1967, p. 20.
[2] Ibidem, p. 20.
[3] *G. W.F. Hegel*, Fenomenologia spiritului, Ed. Academiei, Bucureşti, 1965, p. 17.

cunoaşterea sa de sine, înălţându-se la cunoaşterea absolută, acolo unde gândirea este fiinţa însăşi. Această cunoaştere de sine în propria sa *apariţie* este *fenomenologia*. „Mişcarea a ceea ce este constă, pe de o parte, în a-şi deveni sieşi un altul şi în a-şi dezvolta astfel conţinutul său imanent; pe de altă parte, el îşi ia înapoi în sine această desfăşurare (...)."[1]

Că desfăşurarea cunoaşterii în *Fenomenologia spiritului* este cu referire la fenomen (de altfel rezultă din chiar titlul lucrării) se poate observa din afirmaţia lui Hegel conform căreia „întrucât obiectul nostru este cunoaşterea fenomenală, determinările lui vor fi luate şi ele întâi în felul în care se oferă nemijlocit"[2], adică în felul în care ele îşi fac apariţia şi se *expun* cunoaşterii, adică în felul în care cunoaşterea de sine a conştiinţei se *autoexpune* în drumul său către sine.

§3. Probleme de metodă

Odată cu Descartes problema metodei se impune într-un mod direct, ea fiind indispensabilă în procesul cunoaşterii. De fapt, la Descartes metoda cuprinde reguli pentru îndrumarea spiritului în calea sa spre adevăr. „Eu înţeleg prin metodă – va consemna Descartes – acele reguli certe şi uşoare prin care oricine le va urma fără a se abate de la ele nu va lua vreodată nimic fals drept adevărat şi fără a risipi de prisos sforţările spiritului, ci sporind necontenit în mod treptat ştiinţa, va ajunge la cunoaşterea adevărată a tuturor lucrurilor".[3]

Gândirea lui Descartes este întemeiată pe celebra îndoială metodică. Aceasta constă în faptul că eul cunoscător trebuie să se îndoiască de adevărul lumii exterioare pentru a rămâne numai cu ceea ce îi asigură certitudinea în mod absolut . „m-am hotărât – afirma Descartes – să presupun că toate lucrurile care îmi veniseră vreodată în minte nu erau cu mult mai adevărate decât iluziile din visurile mele. Dar îndată după aceea mi-am dat seama că, în timp ce voiam să gândesc că totul este fals, trebuia cu necesitate ca eu, care gândesc, să fiu ceva; şi observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de ferm şi de sigur, încât toate presupunerile cele mai extravagante ale scepticilor nu erau capabile să-l zdruncine, am judecat că puteam să-l iau fără nicio reticenţă drept primul principiu al filosofiei pe care o căutam".[4]

În acest citat sunt concentrate toate ideile care vor sta la temelia concepţiilor filosofice şi ştiinţifice ale modernităţii şi care îşi vor pune amprenta şi pe filosofia germană, începând cu Leibniz şi până în zilele noastre.

Ideea pivot constă aici în aceea că pentru a putea cunoaşte avem nevoie de o certitudine, de un reazem solid. Acest reazem, Descartes îl găseşte în eul care gândeşte. Trebuie deci realizată o reorientare a privirii dinspre realitatea externă, care nu-mi oferă nici o garanţie că este adevărată sau falsă, spre subiectul cunoscător şi, pornind de aici, să se fundamenteze realul însuşi. Cu alte cuvinte, principiul ştiinţei

---

[1] Ibidem, p. 36.
[2] Ibidem, p. 55.
[3] *R. Descartes*, Reguli pentru îndreptarea spiritului, în R. Descartes, Editura de Stat, Bucureşti, 1952, p. 39.
[4] *R. Descartes*, Discours de la méthode, Grands Ecrivains, 1987, p. 68

trebuie să fie eul care gândeşte, singura realitate certă. Dacă mă îndoiesc de tot ceea ce există, nu mă pot îndoi de mine, cel care gândesc, pentru că dacă gândesc, înseamnă că exist. În felul acesta subiectul se „priveşte" pe sine însuşi şi, surprinzându-şi interioritatea, devine întemeietor de real. Orientându-se spre subiect, Descartes a înfăptuit „marea întoarcere care, realizată corect, conduce la subiectivitatea transcedentală: întoarcerea către *ego cogito*, ca ultim fundament apodictic cert de judecată pe care trebuie întemeiată orice filosofie radicală."[1]

Această întoarcere la subiect conţine în sine, ca premisă a sa, principiul activ. În filosofia carteziană rezultă acest lucru în mod prezumat, dar el nu valorifică principiul acţiunii pentru a-l ridica la rangul de metodă. De aceea, subiectul rămâne în opoziţie cu obiectul într-o atitudine statică. Principiul aplicat de Descartes în filosofie este împrumutat de la matematică şi, de aceea, cunoaşterea rămâne reflectare a ceva exterior în interioritatea conştiinţei. Aceasta din urmă, înainte de a cunoaşte şi de a primi în sine exterioritatea, este *tabula rasa*. O astfel de cunoaştere nu ajunge să instituie identitatea între subiect şi obiect, ci menţine între aceste două elemente o relaţie pur exterioară.

Acelaşi lucru îl face şi Kant, motiv pentru care Hegel îl va critica destul de dur în operele sale filosofice. Kant rămâne la nivelul *intelectului*, care „determină şi menţine fixe determinaţiile".[2] După filosoful din Königsberg, trecerea de aceste determinaţii aparţine *raţiunii*, dar, pentru că aceasta nu se mai raportează la intuiţia sensibilă, conceptele sale sunt goale şi se contrazic, sunt antinomice, pentru că ele nu pot primi un conţinut concret.

Metoda lui Hegel vizează la rândul său subiectul, conştiinţa de sine, dar ea este dialectică şi se desfăşoară la nivelul raţiunii în care determinaţiile intelectului nu sunt decât o etapă în drumul spre cunoaşterea absolută. „*Raţiunea* e negativă şi *dialectică*, deoarece ea rezolvă în neant determinaţiile intelectului".[3] Raţiunea nu este însă numai negativă, ci „ea e pozitivă, deoarece creează *universalul* şi cuprinde în el particularul".[4] Spre deosebire de înaintaşii săi, Hegel valorifică în mod original activitatea subiectului, acesta producând din sine în mod dialectic momentele sale până când se înalţă prin sine însuşi la cunoaşterea absolută, unde subiectul şi obiectul în diferenţa lor sunt identice. Crezul său filosofic este exprimat clar atunci când afirmă că: „în concepţia mea, care se va justifica numai prin expunerea sistemului însuşi, totul revine la a înţelege, şi a exprima adevărul nu ca *substanţă* dar tot atât ca *subiect*".[5]

Astfel este conceput şi valorificat principiul mişcării, întrucât aceasta se desfăşoară la nivelul subiectivităţii pure. Concepând substanţa ca subiect şi aplicând metoda dialectică, Hegel a încercat astfel să aducă o rezolvare definitivă opoziţiei subiect-obiect.

Există o dihotomie încă nerezolvată de cunoaştere, şi anume aceea a lucrului în sine şi a lucrului aşa cum este el în cunoaştere. Această dihotomie nu poate fi rezolvată atât timp cât ideea noastră de obiect nu este identică cu obiectul ideii noastre.

---

[1] *E. Husserl*, Meditaţii carteziene, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 48.
[2] *G.W.F. Hegel*, Ştiinţa logicii, Ed. Academiei, Bucureşti, 1966, p. 10.
[3] Ibidem, p. 10.
[4] Ibidem, p. 10.
[5] *G.W.F. Hegel*, Fenomenologia spiritului, Ed. Academiei, Bucureşti, 1965, p. 17.

Problema care se pune aici este următoarea: cum este posibilă trecerea de la a fi conştienţi de un obiect la obiectul de care suntem conştienţi? O soluţie ar fi aceea conform căreia cunoaşterea obiectului şi obiectul cunoaşterii sunt ambele în conştiinţă şi nu în afara acesteia, sunt deci identice.

În temeiul acestui principiu, rezultă că noi nu cunoaştem decât ceea ce apare conştiinţei. Această limită poate fi depăşită atunci când ideea noastră de obiect coincide cu obiectul ideii. Dialectica conştiinţei se datorează acestei diferenţe între obiect şi ideea de obiect. Când ele devin identice, procesul dialectic a luat sfârşit.

Afirmaţia lui Hegel conform căreia adevărul trebuie înţeles „nu ca substanţă, dar tot atât ca subiect", are avantajul că pune cunoaşterea în situaţia de a depăşi formalul subiectivităţii goale şi pune din sine conţinutul, pentru că, într-o astfel de formulare, nu numai că substanţa este subiect, dar şi subiectul se substanţializează şi, tocmai de aceea, îşi poate da din sine însuşi conţinutul. De aceea este posibil, la final, prin intermediul procesului dialectic, ca obiectul cunoaşterii să fie identic cu cunoaşterea obiectului. Dacă diferenţa subiect-obiect aparţine conştiinţei înseşi, înseamnă că procesul va lua sfârşit când conştiinţa se va înţelege pe sine drept conştiinţă. Această ultimă fază este înţeleasă de către Hegel ca *eliberare*.

Cele afirmate aici, sunt susţinute de Hegel în *Fenomenologia spiritului*, unde afirmă că substanţialitatea conţine în sine atât cunoaşterea, cât şi fiinţa cunoaşterii. „Trebuie observat totodată că substanţialitatea închide în sine atât universalul, adică *nemijlocirea cunoaşterii* însăşi, cât şi ceea ce este *fiinţă*, adică *nemijlocire pentru cunoaştere*."[1] Procedând în felul acesta, Hegel va putea să dea adevărului o definiţie total diferită de cea a predecesorilor săi. Adevărul pentru el nu mai este acordul cunoaşterii cu un obiect exterior, nu mai este reflectare exterioară, ci „adevărul este devenirea lui însuşi"[2], este *reflexia-în-sine-însuşi în alteritate*.

Cu alte cuvinte, subiectul cunoscător şi cunoaşterea îşi dau lor însele conţinut din ele însele în înaintarea lor dialectică, astfel că „adevărul este întregul. Întregul este însă numai esenţa care se împlineşte prin dezvoltarea sa. Trebuie spus despre Absolut că el este prin esenţă rezultat, că el este numai la urmă ceea ce el este cu adevărat".[3]

Metoda dialectică hegeliană îşi are originea în considerarea adevărului ca subiect, Hegel fiind singurul care valorifică din plin esenţialitatea subiectului, anume aceea de a fi activ. Acest fapt îi permite să afirme că „spiritualul singur este realul".[4]

Dar dacă adevărul este subiect şi este întregul care se împlineşte prin dezvoltarea sa, dialectica subiectului cunoscător, ca metodă de cunoaştere, nu este altceva „decât structura întregului, înfăţişat în pura sa esenţialitate"[5]. Din acest mod de a pune problema se poate înţelege că metoda, calea de urmat în cunoaştere, este realul însuşi; în speţă, la Hegel dialecticul nu este numai o metodă de cunoaştere, ci este realul în pura sa esenţialitate. Afirmaţia ne aminteşte de concepţia filosofului chinez Lao Tse care, contrar a ceea ce gândeşte Hegel, afirmă că drumul spre real nu este încă realul ca atare. „Tao care ar fi numai cale – afirmă filosoful chinez – nu este veşnicul

[1] Ibidem, p. 17.
[2] Ibidem, p. 17.
[3] Ibidem, p. 11.
[4] Ibidem, p. 20.
[5] Ibidem, p. 39.

Tao".[1] Diferenţa dintre cei doi constă în faptul că filosofia lui Lao Tse vizează realul în sine, dincolo de orice cunoaştere, în timp ce filosofia hegeliană vizează numai cunoaşterea ce se cunoaşte pe sine. În cadrul acesteia din urmă este firesc ca cunoaşterea cunoaşterii să fie realul în esenţialitatea sa, pentru că în afara sa nu mai există nimic. Dialectica cunoaşterii este dialectica realului ca atare. De aceea, Hegel concepe că „adevărul este mişcarea lui în el însuşi, ca subiect".[2] Datorită acestui fapt Radu Stoichiţă este îndreptăţit să afirme că „într-adevăr, la Hegel conceptul e subiect – şi anume subiectul actului dialectic – prin care abia toate cele care sunt sunt. Deci, conceptul este «*principium movens*» al cosmogenezei în opera lui Hegel".[3]

§4. Conceptul de istorie

Istoria nu este altceva decât mişcare dialectică. Tot ceea ce am afirmat până aici cu privire la filosofia hegeliană poate fi considerat ca un preambul la fundamentarea conceptului de istorie. Cu alte cuvinte, dialectica este cea care stă la baza istoriei. Dar dialectica nu este altceva decât metoda prin care conceptul, în universalitatea identităţii sale cu sine, trece în timp. Dialectica nu este posibilă decât ca mişcare în care conceptul se uneşte cu timpul, ca timp el devenind istorie; concept care îşi pune din sine determinaţiile sub forma timpului istoric. „Mişcarea de a împinge mai departe forma cunoaşterii sale despre sine este munca pe care spiritul o îndeplineşte ca istorie reală."[4] Momentele istorice sunt forme particulare ale conştiinţei. Gândirea istoriei este istorie a gândirii care trece în viaţa reală. Hegel este gânditorul care a unit teoria filosofică cu viaţa reală, în aşa fel încât cele două domenii se identifică. Raţiunea este implicată în lume în orice moment şi la toate nivelurile ei. Cu alte cuvinte, raţiunea este istorică. De aceea, singura care surprinde istoria în raţionalitatea sa este filosofia. Istoria universală privită filosofic este istorie universală în sine, adică istoria filosofiei este istorie universală reală, o istorie a ideilor filosofice care au marcat, fiecare în parte, un anumit moment istoric.

„Singurul, unicul gând – afirma Hegel – ce constituie aportul propriu al filosofiei este aici gândul, primordial în simplitatea lui, că raţiunea stăpâneşte lumea şi că deci istoria universală are o desfăşurare raţională."[5] Istoria este act al ideii care ia cunoştinţă de sine. Şi cum acest lucru se dovedeşte în filosofie „prin cunoaşterea speculativă se dovedeşte că raţiunea îşi este *substanţă* şi *puterea infinită* îşi este sieşi *materia infinită* pentru întreaga existenţă naturală şi spirituală, cât şi *forma infinită*, prin urmare *dynamis*-ul acestui conţinut al ei."[6]

Identificarea filosofiei cu istoria reală este consecinţa identificării mişcării gândirii în sine cu mişcarea realului, pentru că raţiunea este comună ambelor. Hegel va afirma în *Principiile filosofiei dreptului* că „ceea ce e raţional este real şi ceea ce e

[1] *Lao Tse*, Tao Te King, Ed. Ram, 1942, p. 7.
[2] *G.W.F. Hegel*, Fenomenologia spiritului, p. 33.
[3] *R. Stoichiţă*, Natura conceptului în Logica lui Hegel, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 7.
[4] *G.W.F. Hegel*, Fenomenologia spiritului, p. 454.
[5] *G.W.F. Hegel*, Prelegeri de filosofie a istoriei, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 12.
[6] Ibidem, p. 12.

real este raţional". Gândirea, aşa cum formează substanţa lucrurilor exterioare, este şi substanţă universală a celor spirituale. „Dacă considerăm gândirea ca adevărul universal a tot ceea ce este natural şi deopotrivă a tot ce este spiritual, gândirea se extinde asupra tuturor acestora şi constituie fundamentul a toate."[1]

Gândirea fiind prin ea însăşi act, substanţa universală este considerată ca *subiect*, ideea de subiect fiind fundamentul dialecticii hegeliene: punere a momentelor sale din sine şi reluare a acestor momente în sine. Istoria care ia naştere în urma acestei mişcări a subiectului către sine este autocunoaştere a sa. Ca urmare, istoria este rezultatul concret al cunoaşterii de sine a subiectului. În felul acesta, pe măsură ce subiectul se cunoaşte pe sine, istoria se face.

Această mişcare a spiritului spre sine nu este posibilă decât dacă conceptul, din eternitatea sa, se transpune în timp. În temporalitatea sa, conceptul se pune ca istorie universală, dialecticitatea nefiind posibilă decât în măsura în care conceptul se transpune din eternitatea sa în timp.

Ideea dialecticii, ca desfăşurare temporală şi ca înfăptuire istorică, stă la baza *Fenomenologiei spiritului*. De fapt, în această carte nu se desfăşoară numai gândul lui Hegel, ci desfăşurarea dialectică este a spiritului însuşi care ia cunoştinţă de sine. Gândul filosofic curge odată cu spiritul, este chiar spiritul care a luat cunoştinţă de sine. Într-un fel, se poate spune că spiritul se rupe de sine, din înălţimea liniştii sale fără de margini, pentru a traversa *calvarul* istoriei. Acesta însă este destinul său, înscris în sine însuşi şi el trebuie să parcurgă până la capăt acest drum al despărţirii de sine. Dar acest calvar nu va fi inutil, pentru că dincolo de această trecere, el rămâne la sine cu trecere cu tot, câştigând cunoaşterea de sine. La final spiritul, învingând destinul său temporal, de altfel trecător, va fi ca soarele ce va lumina prin strălucirea înţelegerii sale tot ceea ce este. Până atunci însă, „istoria înţeleasă conceptual formează amintirea şi calvarul spiritului absolut."[2]

Este foarte interesant de observat la Hegel că istoria, ca transpunere temporală a conceptului, nu este o fericire pentru spirit. El pare a fi obligat să parcurgă acest traseu. În fond, nefericirea sa se datorează chinurilor provocate de naşterea din sine a cunoaşterii. De ce apar aceste chinuri? Pentru că odată cu cunoaşterea apare determinaţia, iar odată cu aceasta din urmă *apare* o altă lume: lumea în care domină limita şi, deci, finitudinea. Naşterea acestei lumi generează însă munca spiritului de a o depăşi. Odată cu determinaţia, cu limita şi cu infinitul, apare şi acţiunea negatoare a acestora. Cunoaşterea este concomitent cea care naşte determinaţia, dar şi negarea sa, desfiinţarea sa. De aceea, prin determinaţie, cunoaşterea este obligatoriu temporală, dar prin negaţie, ea instituie infinitul care, după Hegel, reprezintă adevărata raţionalitate. Concepând infinitul ca fiind raţionalul, Hegel se desparte de antichitatea greacă pentru care infinitul era iraţionalul. De aceea, filosofia greacă este preponderent o filosofie a finitudinii.

Lecturând scrierile lui Hegel, ne dăm seama că desfăşurarea spiritului în istorie este o etapă necesară, dar care trebuie depăşită. El nu afirmă în mod explicit acest lucru, aceasta rezultă implicit din filosofia sa. El susţine că orice cunoaştere are ca

---

[1] *G.W.F. Hegel*, Fenomenologia spiritului, op. cit., p. 458.
[2] Ibidem, p. 458.

finalitate un obiect determinat (*Horos*), dar tot el va afirma că orice determinaţie are în sine propria sa negaţie (*omnis determinatio est negatio*), adică se autodesfiinţează. Chiar dacă se admite că se regăseşte într-o determinaţie superioară, se ajunge la ideea absolută sau la Spiritul ce se înţelege pe sine în infinitatea sa. Aceasta din urmă nu mai este o determinaţie, ci infinitul care, chiar raţional, scapă cunoaşterii discursive.

Din aceste considerente ar rezulta că însăşi cunoaşterea se autodesfiinţează şi că nu este valabilă decât pentru ceea ce se desfăşoară în timp, ca istorie; această cunoaştere este valabilă, cu alte cuvinte, pentru dialecticitatea *de tip silogistic* a determinaţiei. Spiritul absolut, ajuns la sine prin calvarul cunoaşterii desfăşurate istoric, se va *înţelege* pe sine, dar altfel decât prin *cunoaşterea discursivă*.

Istoria, ca rezultat al cunoaşterii temporale, nu este scop al *Spiritului*, ci mijlocul prin care spiritul trece de această cunoaştere în *înţelegerea* de/cu sine.

Din această cauză cunoaşterea şi istoria sunt calvarul spiritului, pentru că el se transpune în altceva decât este el în sine. Putem spune că cunoaşterea care pune limite este spirit deghizat ca istorie. El va trebui să-şi smulgă această mască pentru a străluci *liber în înţelegere de/cu sine*.

În cunoaştere, spiritul nu şi-a atins substanţa, pentru că el este încă diferenţiat în sine, tocmai această scindare fiind timpul istoric. „Spiritul existent în şi pentru sine – afirma Hegel în capitolul «Cunoaşterea absolută» – diferenţiat în momentele sale, este cunoaşterea existentă *pentru-sine*, *conceperea* în genere, care ca atare nu a atins încă *substanţa*, adică nu este încă, în el însuşi, cunoaştere absolută."[1]

Astfel, *istoria* „este devenirea ce se actualizează în cunoaştere, ce se mijloceşte, Spiritul exteriorizat în timp."[2] Iar în finalul *Fenomenologiei spiritului*, atunci când vorbeşte din nou despre istorie ca o galerie a formelor spirituale, Hegel afirmă că „păstrarea lor pe latura existenţelor libere, *apărând în forma contingenţei* (s.n.), este istoria."[3]

Din toate aceste afirmaţii rezultă că în istorie, ca exteriorizare a cunoaşterii, spiritul nu şi-a spus încă cuvântul, că el este încă prins chiar prin cunoaştere în sfera subiectivităţii determinate şi determinatoare. Din înstrăinarea sa în istorie prin cunoaştere, el nu a revenit încă la sine, pentru ca în unitatea sa absolută cu sine să se *înţeleagă* ca fiind liber. De aceea istoria (ca şi cunoaşterea de tip silogistic) este calvarul său, sacrificiul său de sine, prin limita pe care şi-o pune din sine sub forma subiectivităţii pure. O existenţă limitată este o existenţă care se raportează la altceva pentru a fi. O astfel de existenţă nu este liberă, or istoria este amintirea formelor determinate într-o dependenţă necesară. „A-ţi cunoaşte limita înseamnă a şti să te sacrifici."[4] Toate acestea îl fac pe Hegel să spună în *Prelegeri de filosofie a istoriei*: „istoria universală nu este tărâmul fericirii."[5]

La Hegel, determinarea spaţio-temporală, concepută de Kant ca rod al intuiţiei sensibile şi rămasă ca exterioritate absolută, este transpusă în timpul pur, ca determinare pur interioară a subiectului care, cunoscând, devine concept. Acest timp însă

[1] Ibidem, p. 452.
[2] Ibidem, p. 457.
[3] Ibidem, p. 458.
[4] Ibidem, p. 457.
[5] *G.W.F. Hegel*, Prelegeri de filosofie a istoriei, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 28.

se va nega pe sine însuşi, iar spiritul va fi liber, pentru că „în această libertate nu are loc nicio trecere sau transformare."[1] Aceasta este *ideea absolută*, dincolo de timp şi spaţiu. Hegel a conceput ideea absolută ca fiind însuşi Dumnezeu, un Dumnezeu la care omul ajunge traversând calvarul cunoaşterii şi al devenirii universale.

Destinul omului – aşa cum rezultă din gândul adânc al lui Hegel şi la care duce metoda sa – nu este *un destin istoric*. Omul este *o fiinţă anistorică*, dar care trebuie să parcurgă acest drum al istoriei fără de care nu ar putea să guste libertatea ce se *regăseşte* ca *Spirit înţelegător*. Într-un fel, sacrificiul omului, trecând prin istorie şi căzând în timp, este cel care îl face să-şi guste din plin libertatea. Acest drum în istorie, ca petrecere a sa în timp, face ca determinarea spaţio-temporală să devină absolut liberă de subiectivitate. Ea este însă în sine însăşi ideea care, revenită din exterioritatea spaţio-temporală, este conceptul ca existenţă liberă, *fără subiectivitate*.

Subiectivitatea şi obiectivitatea, ca termeni contradictorii, au dispărut şi, de aceea, ideea este liberă.

Drumul Spiritului spre sine, părăsind exterioritatea spaţio-temporală, este drum al „liberării prin sine şi aflându-şi conceptul cel mai înalt despre sine însăşi în ştiinţa logicii, ştiinţă a conceptului pur care se înţelege pe el însuşi."

A spune că Hegel rămâne la determinaţie şi la temporalitate şi că nu vizează atemporalitatea este în afara spiritului filosofiei sale. Se afirmă că în concepţia lui Hegel filosofia „nu poate sesiza un adevăr atemporal înăuntrul timpului. Filosofia nici nu poate înţelege adevărul în afara timpului, şi nici nu-şi poate abandona propriul statut temporal. Filosofia nu este nimic altceva decât surprinderea conceptuală a momentului ei istoric."[2] Este adevărat că astfel de afirmaţii le face chiar Hegel, dar trebuie avut în vedere la ce se referă el când face aceste afirmaţii. El spune acest lucru în *Fenomenologia spiritului*, unde filosofia rămâne la nivelul subiectivităţii, dar acest mod de a concepe filosofia nu mai este valabil atunci când spiritul fiinţează absolut liber scăpat din chingile contradicţiei dintre subiect şi obiect.

Fenomenologia surprinde un dezechilibru între cunoaştere şi adevăr, acest dezechilibru făcând posibilă dialecticitatea. Abia scăpat de această dualitate, Spiritul este adevărul şi el a aruncat orice urmă de aparenţă. Gândind astfel, Hegel se înscrie în tradiţia parmenidiană de suprimare a dualităţii. În fragmentele rămase de la Parmenide, acesta avertizează că este necesar „să cunoşti părerile muritorilor. Aceştia au găsit cu cale să numească două forme (dintre care de una nu era nevoie – aici stă greşeala lor); au despărţit aparenţa în aspectele-i opuse şi i-au dat semne de recunoaştere osebite între ele: de-o parte cerească vâltoare a focului binefăcător (...) de cealaltă parte, ceva tocmai dimpotrivă: noaptea întunecoasă, întru totul asemenea aparenţei (...)."[3]

Aducerea contrariilor la identitate este visul oricărui filosof, pentru că numai atunci spiritul este liber. Şi cum spiritul nu poate fi liber traversând timpul istoric, scindat în sine în contrariile subiect-obiect, urmează că acesta se transpune ca libertate absolută prin filosofie, dincolo de istorie.

---

[1] *G.W.F. Hegel*, Ştiinţa logicii, op. cit., p. 845.

[2] *T. Rockmore*, Înainte şi după Hegel, Ed. Ştiinţifică, 1998, p. 71.

[3] Filosofia greacă până la Platon, coordonatori *A. Piatkowski* şi *I. Banu*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 237.

Alexandre Kojeve va surprinde foarte bine această concepţie hegeliană a depăşirii timpului istoric. „Nu fiinţa finită se suprimă dialectic pe sine însăşi. Deci, dacă conceptul este timp, adică dacă înţelegerea conceptuală este *dialectică*, existenţa conceptului – şi prin urmare fiinţa relevată prin concept – este esenţialmente *sfârşită*. Deci istoria însăşi este esenţialitate sfârşită; omul colectiv (umanitatea) trebuie să moară aşa cum moare orice individ uman: istoria universală trebuie să aibă un sfârşit definitiv. Ştim că pentru Hegel acest sfârşit al istoriei e marcat prin instaurarea *Ştiinţei* sub forma unei *Cărţi*, adică prin ieşirea pe lume a Înţeleptului ori a Ştiinţei absolute. Această ştiinţă absolută fiind momentul cel din urmă al timpului, adică un moment fără Viitor, nu mai e un moment temporal."[1]

Punând problema într-o astfel de perspectivă, Hegel se va opune scepticismului în general şi celui kantian în special. Scepticismul nu are ca obiectiv *adevărul*, ci *netulburarea* sufletului. „Scepticismul, arăta Sextus Empiricus, este posibilitatea de a opune – prin antiteze – atât lucrurile sensibile, cât şi lucrurile inteligibile în toate felurile, o însuşire datorită căreia noi ajungem, în virtutea forţei egale de argumentare, determinată de lucruri şi aserţiuni opuse, mai întâi, la suspendarea judecăţii şi apoi la netulburare."[2]

„Adevărul este întregul"[3], va afirma Hegel. Subiectul şi obiectul, gândirea şi fiinţa, fenomenul şi esenţa, finitul şi infinitul formează întregul, fiind unele cu altele nu în corespondenţă, ci constituind o totalitate diferenţiată în sine. „Adevărul este relaţie, dar nu de corespondenţă, ci ca totalitate în diferenţă."[4] Acest întreg, atunci când cunoaşterea este tot una cu *adevărul*, este ceea ce este etern, iar istoria a luat sfârşit.

Până atunci însă, făptuirile umane stau sub semnul istoriei. De aceea, Hegel va afirma că „timpul este conceptul însuşi aflat *aici* în existenţa empirică." Din această subliniere a lui *aici*, rezultă că conceptul este numai în această situaţie timp şi că el în sine este atemporal. Coborârea sa în timp este făptuire istorică, timpul fiind esenţialmente uman. Această formulare vrea să indice indubitabil faptul că „timpul este omul în lume şi istoria sa reală (...), adică omul este timp", ceea ce vrea să însemne că „omul e dorinţă râvnind la o altă dorinţă; adică dorinţă de recunoaştere; adică acţiune negatoare săvârşită în vederea satisfacerii dorinţei de recunoaştere; adică luptă sângeroasă pentru prestigiu; adică relaţie între stăpân şi sclav; adică evoluţie istorică prin care se ajunge până la urmă la statul universal şi omogen, precum şi la cunoaşterea absolută, care relevează omul integral realizat în şi prin acest stat."[5]

Acţiunea negatoare a omului se produce în produsul muncii; „numai şi numai produsul muncii umane este esenţialmente temporal (...). Conceptul este deci muncă, iar munca este conceptul."[6] Munca însă este şi cea care produce înstrăinarea omului de sine, ceea ce va face din om o fiinţă care renunţă la esenţa sa pentru sine transformând-o în esenţă pentru un altul. Acest transfer al esenţei către un altul, fără a

---

[1] *A. Kojeve*, Introducere în lectura lui Hegel, Ed. Apostrof, 1966, p. 191.
[2] *S. Empiricus*, Opere filosofice, Ed. Academiei, Bucureşti, 1965, p. 22.
[3] *G.W.F. Hegel*, Fenomenologia, op. cit., p. 33.
[4] *Hegel*, par Bernard Mabille în Gradus Philosophique, Ed. GF – Flammarion, Paris, 1994, p. 256.
[5] *A. Kojeve*, op. cit., p. 182.
[6] Ibidem, p. 182.

rămâne la sine în această trecere, este pierdere definitivă de sine. În felul acesta, se poate afirma că omul a pierdut drumul spre libertate, pentru că a pierdut calea raportării permanente la sine, nu la lucruri. Cum realizează Hegel, în filosofia sa, conceptul de libertate? Mai precis, cum împacă acesta două concepte aparent ireconciliabile: necesitatea istorică cu libertatea?

Pentru a realiza acest deziderat, Hegel se serveşte de două maxime, şi anume: „ceea ce e raţional e real şi ceea ce e real este raţional" şi „libertatea este necesitatea înţeleasă". Aceste două maxime fac cunoaşterea compatibilă cu realul, numai că cunoaşterea nu este în măsură să surprindă această raţionalitate a realului, iar realul este indiferent la cunoaşterea umană. Trebuie ca aceste două planuri să se identifice şi acest lucru se întâmplă în desfăşurarea istorică. Istoria este o desfăşurare pur spirituală. Lucrul însuşi, în materialitatea sa, este muncă materializată, iar munca este activitate spirituală: numai omul munceşte pentru că este singura fiinţă care poate raţiona. Putem astfel spune că istoria este o desfăşurare pur spirituală, lucrurile ca înfăptuire umană fiind spiritul însuşi care se pune în exterior în mod material. Să nu uităm că în concepţia hegeliană istoria este istoria ideilor filosofice.

Cum ajunge Hegel la această concepţie? El spune că filosofia este secretarul istoriei, ceea ce înseamnă că ea consemnează, conştientizând, ceea ce spiritul realizează ca istorie fără să cunoască faptul că o realizează.

Filosofia apare abia când spiritul a înfăptuit deja istoria. De aceea istoria, ca ştiinţă, consemnează ceea ce este deja înfăptuit de spirit. Demersul său este invers decât cel al istoriei înfăptuite, dar este un demers care se identifică cu spiritul viu al istoriei, făcând-o istorie conştientă de sine. În felul acesta filosofia se constituie ca esenţă a mişcării istorice, ca esenţă spirituală. Spiritul poate fi socotit ca cel ce *făptuieşte nefăptuind.* Este vorba de acea scindare exterioară în acel *în-sine* spiritual care lucrează fără a avea conştiinţa de *sine* şi acel în-sine care este *pentru noi* cei care *filosofăm.* Când aceste două momente se identifică, *Spiritul* cunoaşte, iar istoria este abia acum destin împlinit: spiritul se înţelege pe sine ca spirit, iar istoria încetează. Odată cu această identitate între *în-sine* şi ceea ce este acesta *pentru noi,* se intră într-o perioadă *post-istorică.*

Conform concepţiei hegeliene, mişcarea spiritului se desfăşoară în două sensuri ce formează o mişcare unică: 1. mişcarea ascendentă şi punerea din sine a propriei sale istorii care în final va „aprinde" spiritul filosofic: mişcare a *în-sinelui*; 2. mişcarea descendentă a spiritului filosofic care se întoarce în trecut pentru a se regăsi *în-sine* ca început. Când gândirea filosofică a atins *în-sinele* începutului, Spiritul *în-sine* a devenit *pentru-sine*, adică a devenit spirit filosofic. De aceea insistă Hegel că trebuie clarificat, înainte de toate, conceptul de început.

În felul acesta Spiritul este *în-sine-şi-pentru-sine.* Aceasta este cunoaşterea absolută ca identitate între Spirit şi cunoaştere. Cunoaşterea filosofică este astfel *în-sine* Spirit, iar Spiritul este, prin filosofie, *pentru-sine.* Există o identitate aici care face ca la sfârşit spiritul să fie *în-sine-şi-pentru-sine.* Începutul cu sfârşitul coincid. Filosofia surprinde, deci, spiritul în devenirea sa. Ea este, pe de o parte, rezultat al acestei deveniri, dar, pe de altă parte, acest rezultat este şi ca urmare a faptului că filosofia penetrează în-sinele începutului pur spiritual cu care apoi devine deodată. Filosofia se desfăşoară astfel odată cu în-sinele spiritului. Ceea ce pentru Spirit e sfârşitul,

pentru filosofie este cel cu care se începe: mişcarea spre trecut a filosofiei coincide, la un moment dat, cu mişcarea spre viitor a spiritului. Rezultatul acesta este *prezentul, ceea-ce-este*. „A concepe *ceea ce este* e sarcina filosofiei, căci *ceea-ce-este*, este raţiunea."[1]

Fără filosofie, Spiritul *în-sine* ar rămâne în starea sa naturală, fără Spiritul în-sine, filosofia ar rămâne fără conţinut. Hegel va considera că istoria încetează odată cu *Cartea* sa pentru că Spiritul în-sine a egalat spiritul filosofic, aşa cum filosofia a egalat Spiritul în-sine. „Pentru a spune încă un cuvânt – afirmă Hegel – asupra *învăţăturii* despre cum trebuie să fie lumea, filosofia ajunge la aceasta în orice caz prea târziu. Ca *gând* al lumii, ea apare în timp abia după ce realitatea a terminat procesul ei de formare şi este gata săvârşită. Ceea ce ne învaţă conceptul, istoria o arată deopotrivă în mod necesar: că abia în maturitatea realităţii idealul apare în faţa realului şi el îşi construieşte aceeaşi lume, sesizată în substanţa ei, în forma unui domeniu intelectual. Când filosofia îşi pictează cenuşiul ei pe cenuşiu, atunci o formă a vieţii a îmbătrânit; bufniţa Minervei nu-şi începe zborul decât în căderea serii."[2]

§5. Ideea teoretică şi ideea practică

„Idealismul german dezvoltat din impulsurile kantiene a încercat în mod mai sistematic să redea conceptului de «ştiinţă» bogăţia sa iniţială şi să întemeieze unitatea dintre doctrina teoretică şi cea practică a ştiinţei pe primatul raţiunii practice."[3] Afirmaţia lui Gadamer este corectă şi ea îşi găseşte confirmarea în strădania lui Hegel de a demonstra că înălţarea la ideea absolută este rezultatul unităţii ideii teoretice cu ideea practică. El face această afirmaţie atât în *Logica* mică, cât şi în *Ştiinţa logicii* unde trecerea la ideea absolută presupune unitatea teoreticului cu practicul. „Ideea absolută este, aşa cum a reieşit, identitatea ideii teoretice cu ideea practică; fiecare dintre ele fiind pentru sine încă unilaterală, are în sine însăşi ideea numai ca pe un dincolo căutat şi ca pe un scop neatins; deci fiecare este o *sinteză a năzuinţei*, posedă în sine ideea şi, totodată, nu o posedă, trece de la un gând la celălalt, dar nu le îmbină, ci se opreşte în cuprinsul contradicţiei lor."[4]

Din aceste afirmaţii se poate concluziona că, de fapt, ideea absolută este unitatea vieţii cu cunoaşterea, fiecare, în mod separat, fiind unilaterală. „Ideea absolută este mai întâi unitate a ideii teoretice şi a celei practice şi, prin aceasta, totodată unitatea ideii vieţii şi a ideii cunoaşterii."[5]

Ce ne-ar putea îndreptăţi, lecturând aceste afirmaţii, să spunem că Hegel acordă prioritate practicului, din moment ce el susţine că fiecare din cele două laturi ale spiritului – teoretică şi practică – întemeiază în mod egal *ideea absolută*? Este cât se poate de adevărat că viaţa fără cunoaştere rămâne blocată în singurătate, chiar dacă are vocaţia universalului, iar cunoaşterea fără viaţă este lipsită de suport. În ideea

---

[1] *G.W.F. Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, Ed. Academiei, Bucureşti, p. 18.
[2] Ibidem, p. 20.
[3] *H.G. Gadamer*, Elogiul teoriei, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 38.
[4] *G.W.F. Hegel*, Ştiinţa logicii, op. cit., p. 825.
[5] *G.W.F. Hegel*, Enciclopedia ştiinţelor filosofice – Logica, Ed. Academiei, 1962, p. 365.

absolută, viaţa (practicul) trebuie să fie cunoaştere aşa cum cunoaşterea este viaţă. Sinteza lor este cea care face posibilă *gândirea-care-se-gândeşte-pe-sine*, aşa cum a conceput-o încă Aristotel. Dacă lucrurile stau aşa se poate afirma că filosofia hegeliană vizează, în adâncimea ei, contemplaţia? Dacă am gândi în felul acesta, ar însemna că filosofia lui Hegel acordă prioritate gândirii teoretice, iar, în final, ea ar avea tendinţa de a aşeza omul în domeniul *contemplativului*. Pentru că gândirea care gândeşte gândirea nu mai iese din sine pentru a se căuta în afara sa sau pentru a-şi găsi o întemeiere în afară, ci ea rămâne veşnic la sine, ea este liberă în mod absolut pentru că nu depinde de nimic pentru a fi. Gândirea care se gândeşte pe sine este fiinţa, prezenţă absolută. Ea nu mai este *mod* de a fi, ci este fiinţa însăşi în absoluta sa *transparenţă*. Hegel, în *Logica* mică, va încerca să surprindă în mod concis ceea ce rezultă din întreaga desfăşurare a conceptului, şi anume, ideea absolută, ca gândire a gândirii, ceea ce este de fapt logica. „Până aici am avut ca obiect al studiului – afirmă el – ideea în dezvoltarea de-a lungul diferitelor ei trepte; acum însă ideea îşi este sie înseşi obiect. Aceasta înseamnă acea *noesis noeseos*, de care încă Aristotel a vorbit ca fiind cea mai înaltă formă a ideii."

Acest rezultat la care ajunge întreaga desfăşurare a logicii este demn de reţinut că nu se datorează unei întemeieri pur subiective, ci unei întemeieri obiective în care subiectivitatea este numai o parte şi a cărei participare este necesară, dar nu suficientă, pentru a hotărî în mod decisiv cu privire la întemeierea ideii absolute.

Faptul că ideea absolută nu îşi are o întemeiere subiectivă trebuie foarte bine subliniat, pentru că el are consecinţe dintre cele mai profunde, din care se desprind, în mod deosebit, două: 1. cotitura pe care o face Hegel în gândirea sa filosofică raportată la gândirea modernă şi întemeiată pe aceasta; 2. concepţia sa despre drept ca întruchipare a *Spiritului obiectiv*.

Se cunoaşte că epoca modernă debutează cu Descartes, care îşi întemeiază filosofia pe certitudinea lui „eu gândesc". Această concepţie simplă are consecinţe dintre cele mai însemnate, pentru că ea duce la afirmarea *subiectului* care îşi subordonează obiectivitatea; cu alte cuvinte, se afirmă acum primordialitatea lui „*eu gândesc*" faţă de „*sunt*". Subiectul de acum este *subiectum*, sub forma lui de *hýpocheiménon*, adică este temei, este întemeietor. Existenţa este o consecinţă a lui *cogito*, cel care, cert de sine, pune sub semnul îndoielii realul şi apoi îl întemeiază. Se proclamă astfel primatul cunoaşterii, dar această cunoaştere rămâne pur subiectivă, nereuşind să explice cum de este posibilă existenţa exterioară subiectului cunoscător. Dacă este opera lui *cogito*, de ce este concepută ca alteritate? Altfel spus, cum de este posibil fenomenul? Kant va încerca să dea soluţia acestei contradicţii, limitând drumul cunoaşterii spre realul în sine. Acest mod de a pune problema însă întăreşte poziţia subiectivităţii şi lasă totuşi deschisă întrebarea despre ceea ce există dincolo de aceasta şi dacă există cu adevărat. *Subiectul este astfel ego-ul uman.*

Răspunsul la astfel de întrebări şi depăşirea purei subiectivităţi sunt preocupările fundamentale ale filosofiei hegeliene. Se spune că subminarea lui *cogito*, are loc odată cu Heidegger, Freud şi cu structuralismul. Adevărul este că acest atac începe odată cu Hegel, care trece de la suveranitatea lui „eu gândesc", pe care o critică, la întemeierea fiinţei din ea însăşi. Deplasarea este cu siguranţă de la subiect, înţeles ca temei, la fiinţă, în care subiectul uman este redus la o simplă funcţie.

Paul Ricoeur, abordând problema *subiectului,* încearcă să acrediteze ideea că destrucţia *cogito*-ului începe cu Heidegger. „Luând ca ghid – afirmă el – introducerea lui Heidegger la *Fiinţă şi timp*, îmi voi îndrepta atenţia asupra legăturii primordiale ce se stabileşte între problema fiinţei şi ivirea lui *Dasein* în chiar procesul de interogare prin cel care pune întrebarea. Această legătură primordială face posibilă, simultan, distrugerea *cogito*-ului ca adevăr prim şi restituirea lui în plan antologic ca *sunt*."[1]

Ideea lui Heidegger constă în afirmaţia că Descartes, căutând şi întemeind certitudinea pe maxima *cogito sum*, va ajunge până la urmă să uite *fiinţa.*

Această contestare a lui *cogito* se regăseşte şi la Hegel, chiar dacă acesta nu o afirmă expres şi ea se întemeiază pe *obiectivitatea ideii.* Ideea nu este apanajul exclusiv al subiectului cunoscător, ci ea este în mod obiectiv temeiul a tot ce este, inclusiv al subiectului care cunoaşte. Subiectul cunoscător este parte integrantă a *ideii* în absoluta sa obiectivitate. Subiectul nu mai este temei, ci parte a unei realităţi mult mai vaste în care îşi găseşte el însuşi întemeierea. În dialecticitatea realului, el curge odată cu acesta, iar misiunea sa nu este de a-l întemeia, ci de a-l surprinde aşa cum este. Această concepţie stă la baza afirmaţiei că nicio personalitate nu poate să-şi depăşească epoca; ea fiind, fără putinţă de scăpare, copilul epocii în care trăieşte.

„A concepe *ceea ce este* este sarcina filosofiei, căci *ceea ce este* este raţiunea. În ceea ce priveşte individul, fiecare este desigur un *fiu al timpului său*; aşa este şi filosofia, *timpul său prins în gânduri.* Este tot atât de nebunesc a-ţi închipui că o filosofie trece dincolo de lumea contemporană ei ca şi a crede că un individ depăşeşte timpul său, că el sare dincolo de Rhodos. Dacă teoria sa depăşeşte de fapt aceste limite, dacă el îşi construieşte o lume *aşa cum ea trebuie să fie*, atunci această lume există desigur, dar numai în părerea sa – un element slab în care se poate imagina orice."[2]

Aceste afirmaţii surprind obiectivitatea raţiunii, filosofia lui Hegel nefiind altceva decât o *hermeneutică* a lui *sunt.* Detaşarea de filosofia lui „eu gândesc" este afirmată cu toată forţa. De aceea, se poate spune fără a greşi că filosofia lui Heidegger îşi găseşte, într-o oarecare măsură, întemeierea, în filosofia lui Hegel. Chiar şi descoperirea fiinţei umane ca proiecţie a sa în orizontul timpului este o idee hegeliană.

Putem reveni acum la întrebarea iniţială: acordă Hegel primordialitate practicului în relaţia sa cu teoreticul? Răspunsul nostru la această întrebare este afirmativ. Întâietatea practicului rezultă din chiar metoda pe care o aplică Hegel în filosofia sa în ansamblu. A afirma că adevărul trebuie exprimat „nu ca *substanţă*, dar tot atât ca *subiect*"[3], înseamnă a acorda prioritate acţiunii care vizează scopuri, aşa încât „adevărul este devenirea lui însuşi, cercul care presupune ca scop termenul său final şi îl are ca început şi care nu este real decât prin înfăptuirea şi prin termenul său final."[4] Acţiunea însă care îşi fixează scopuri implică *voinţa,* or, aşa cum ştim, voinţa este domeniul filosofiei practice.

Dacă Immanuel Kant separă acţiunea practică de *adevăr*, pentru Hegel, numai prin acţiune se poate atinge adevărul. Şi la Aristotel întâlnim adeseori afirmaţia că

---

[1] *P. Ricoeur*, Conflictul interpretărilor, eseuri de hermeneutică, Ed. Echinox, Cluj, 1999, p. 207.

[2] *G.W.F. Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, Ed. Academiei, Bucureşti, 1969, p. 18.

[3] *G.W.F. Hegel*, Fenomenologia spiritului, op. cit., p. 17.

[4] Ibidem, p. 17.

starea de contemplaţie presupune o activitatea intensă, dar, în sensul său adevărat, la el contemplaţia trece de planul acţiunii. Concepţia lui Aristotel este consecventă, pentru că starea de contemplaţie este intuitivă, presupune contactul nemijlocit cu obiectul, în afara temporalităţii; ceea ce este în afara timpului este însă şi în afara desfăşurării şi a acţiunii. Hegel vizează starea contemplativă, dar prin intermediul discursivităţii, al mişcării în timp şi, ca urmare, al acţiunii. Este normal ca o acţiune ce se desfăşoară în timp să-şi fixeze scopuri. La Platon şi Aristotel, dar şi la alţi filosofi antici, contemplaţia este o stare care se situează dincolo de scopuri. Hegel invocă adeseori în opera sa contemplaţia, dar pentru el aceasta rămâne o simplă intenţie, un scop, niciodată atins prin dialectică. „Gândirea în ea însăşi nu determină însă nicio mişcare – afirma Aristotel – ci doar gândirea orientată spre un scop, adică gândirea practică."[1]

Dacă luăm în consideraţie cele spuse de Aristotel, este cert că gândirea lui Hegel este o gândire al cărei fundament este *praxis*-ul. Dar acest gând nu rezultă numai din cele arătate mai înainte, ci şi din faptul că filosofia lui Hegel este o filosofie a *vieţii*. Când afirmă că adevărul trebuie gândit ca *subiect*, Hegel se gândeşte la conceptul de viaţă care este, prin esenţa sa, *activă*. Ideea este socotită ca proces atunci când avem în vedere viaţa. „Prima formă a ideii este viaţa, aceasta este ideea în forma nemijlocirii."[2]

Desubiectivizarea ideii şi punerea accentului pe obiectivitate arată, de asemenea, orientarea lui Hegel spre o filosofie practică. Dacă avem în vedere concepţia aristotelică cu privire la relaţia dintre teorie şi practică, şi anume că rolul prim în regăsirea de sine a omului îl deţine *teoria* prin intermediul intuiţiei intelectuale, apoi rolul al doilea îl ocupă *morala*, adică acţiunea raportată la ea însăşi şi cel de-al treilea acţiunea ca transpunere în *exterior* în produs, se poate spune că filosofia kantiană este o filosofie morală, care vizează interioritatea, iar filosofia hegeliană o filosofie care vizează exterioritatea, obiectivitatea. De aceea, în opera lui Hegel un loc covârşitor îl ocupă *Spiritul obiectiv* întruchipat ca realitate a *dreptului* şi a *statului*. Ruptura cu filosofia lui Platon, Aristotel şi cu o întreagă tradiţie antică, precum şi cu filosofia kantiană este vizibilă, aceasta având o importanţă de primă mărime în ceea ce priveşte influenţa pe care o va exercita în filosofia care-i urmează lui Hegel.

Dacă pentru Kant dreptul este situat la nivelul fenomenului, pentru că inteligibilul aparţine moralei, pentru Hegel dreptul este absolut, întruchipând cu adevărat raţionalitatea, este tribunal al lumii culminând odată cu ideea de *stat*. Pentru Kant, acel „eu gândesc" rămâne nucleul în jurul căruia se construieşte totul, chiar dacă ceea ce se construieşte este numai fenomenul. Şi pentru că „eu gândesc" este temeiul fenomenalului, *ego* rămâne în poziţia în care poate să „comande". Pentru că a menţinut în stil cartezian poziţia centrală a *ego*-ului uman, Kant va gândi omul ca *scop în sine*, scop atins prin intermediul acţiunii morale. *Imperativul categoric*, chiar dacă este constrângător, are în vedere o constrângere pe care individul şi-o aplică sieşi în mod liber. Constrângerea, de fapt, este o autoconstrângere. Libertatea este eliberare de servituţile trupului, de pasiuni, excludere fermă a acestora, eliberare individuală ca „ieşire în deschis" a interiorului fiinţei umane.

---

[1] *Aristotel*, Etica Nicomahică, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 135.
[2] *G.W.F. Hegel*, Enciclopedia ştiinţelor filosofice – Logica, op. cit., p. 350.

Dreptul apelează, de asemenea, la constrângere, dar aceasta vine din exterior, individul nepercepând-o ca pe o autoconstrângere, ca pe ceva voit.

Hegel, renunţând la „eu gândesc" şi înlăturând *ego*-ul din poziţia sa întemeietoare (*subjectum*), va considera individul uman ca pe o parte a unei realităţi care nu depinde cu nimic de el pentru a fi. În felul acesta, individul nu mai este considerat ca o fiinţă care se bucură de certitudinea absolută de sine, ci ca fiinţă care îşi caută împlinirea în afara sa, în natură şi în societate. Nevoia de *celălalt* împinge dreptul în prim planul acţiunii umane. Această nevoie a existat tot timpul, dar abia cu Hegel omul conştientizează *insuficienţa sa de sine*. Odată cu înaintarea în istorie, societatea devine tot mai complexă, iar odată cu industrializarea, individul uman renunţă la plenitudinea fiinţei sale şi începe să se specializeze. Specializarea socială, pusă în evidenţă odată cu diviziunea muncii, este cea care îl face, în cea mai mare măsură, pe individ conştient de limitele sale. În conştientizarea *practică* a limitelor umane se afirmă dreptul ca unica şansă a omului de a-şi suplini forţele slabe cu o forţă din exterior, dar o forţă constrângătoare. În opera sa, Hegel sesizează acest proces în care omul îşi pierde locul central, fiind înlocuit de societate. *Nevoia de celălalt impune dreptul*. De aceea, dreptul, la el, odată cu subordonarea individului uman, subordonează şi morala, ca act individual de autocontrol. Omul este controlat şi dirijat din afară prin intermediul dreptului. Dacă la Kant teoreticul este cel care pune în evidenţă limitele cunoaşterii umane, iar morala îi redă posibilitatea omului de a se regăsi pe sine într-o arie mai largă a inteligibilului, la Hegel practicul este cel care scoate în evidenţă limitele fiinţei umane. Practica înfăptuită în societate îşi va pune pecetea şi pe abordarea teoretică care trece într-un plan secund. *Subiectul teoretic* este înlocuit de *subiectul de drept*. Din punct de vedere filosofic, accentul se schimbă de la o abordare centrată pe *eu* la una centrată pe *noi*, iar socializarea îşi găseşte de acum, cu adevărat, întemeierea juridică.

§6. Subiect teoretic şi subiect de drept

Înclinarea balanţei spre practic duce la afirmarea subiectului de drept în detrimentul subiectului teoretic. Acest lucru vrea să spună că omul nu se mai afirmă prin el însuşi şi din el însuşi, ci prin intermediul altcuiva sau a altceva. Dacă la Kant practicul îşi găsea întemeierea *în morală*, ca apoi, plecând de la ea, să se instituie relaţiile interumane, la Hegel întemeierea este *în drept*, acesta din urmă fiind însăşi raţiunea de a fi a omului în individualitatea sa. Obligaţia morală este obligaţia faţă de mine însumi; obligaţia izvorâtă din normele de drept este o obligaţie faţă de celălalt. Nu trebuie înţeleasă greşit această ultimă afirmaţie: în orice obligaţie morală este vizat şi celălalt, dar primordială este obligaţia faţă de sine, din care derivă obligaţia pentru celălalt. Şi în drept este o obligaţie pentru sine, dar ea îşi are temeiul în obligaţia faţă de celălalt. Dacă în primul caz obligaţia este imanentă, în cel de-al doilea, obligaţia este transcendentă.

Însuşi Aristotel, în *Etica Nicomahică*, observa această diferenţiere atunci când susţinea că „dreptatea este identică cu virtutea, dar esenţa lor nu este aceeaşi ci, în măsura în care se raportează la alţii, ea este dreptate, iar în măsura în care este o

dispoziţie habituală propriu-zisă este virtute."[1] Să nu uităm însă că atât virtutea practică, cât şi dreptul, ţin, la Aristotel, de lumea contingenţei, supusă schimbării, şi că singura virtute adevărată este cea intelectuală. Supremaţia virtuţii intelectuale este atacată odată cu Kant, care pune mai presus virtutea morală şi continuă pe tot parcursul idealismului german, culminând cu Hegel, la care dreptul va domina morala însăşi. Schimbarea este radicală şi ea va avea implicaţii sociale dintre cele mai profunde. Ce anume a produs această schimbare?

Primatul dreptului, aşa cum apare el la Hegel, este legat de marile transformări ce au loc la sfârşitul secolului al XVIII-lea, secol în care se produce o ruptură profundă în *episteme*-ul european. „Domeniul formelor pure ale cunoaşterii se izolează, căpătând autonomie faţă de orice cunoaştere empirică, în timp ce domeniile empirice se unesc cu reflecţiile asupra subiectivităţii. Cunoaşterea nu mai are loc pe fondul unificat şi unificator al unei *mathesis*. Gândirea care ne este contemporană şi de care, fie că vrem sau nu, ne servim, este încă amplu dominată – arată Foucault – de imposibilitatea, evidenţiată la sfârşitul secolului al XVIII-lea, de a crea o sinteză în spaţiul reprezentării şi de obligaţia corelativă şi simultană, însă tocmai de aceea întoarsă împotriva ei înseşi, de a deschide câmpul transcedental al subiectivităţii şi de a constitui elemente aproape transcedentale adică Viaţa, Munca, Limbajul."[2]

În felul acesta, domeniul cunoaşterii îşi pierde autonomia, făcându-şi loc epoca marilor înstrăinări. Cunoaşterea şi cultura înstrăinate nu se mai preocupă de lumea clasică a „identităţii", a „caracterelor distinctive", a „tablelor permanente", lăsând loc unor „mari forţe oculte dezvoltate din nucleul lor primitiv şi inaccesibil încă de la origine, cauzalitatea şi istoria."[3] Este în această perioadă o puternică dezagregare a cunoaşterii ca relaţie între obiectul cunoaşterii şi subiectul cunoscător.

Trebuie însă mers mai departe şi căutată această dezagregare a unei relaţii originare în orientarea acţiunii spre *producţie*. Aici trebuie căutate rădăcinile înstrăinării: în imposibilitatea acţiunii orientate spre produs, spre obiect, deci în afara sa, de a regăsi esenţa umană. Gândirea rămâne înstrăinată de sine în acţiunea productivă, pentru că ea nu se mai preocupă de sine, ci de valorificarea obiectului: ea îşi rămâne sieşi, exterioară în obiectul considerat ca *unic scop*. Identitatea subiect-obiect este compromisă şi ea nu se mai produce în gândire, ci în muncă şi în limbaj, ale căror întemeieri sunt de natură ideologică. Privit din afară de raţiune (în mod subiectiv), lucrul apare ca ceva determinat, finit. *În sine* însă, el este infinit, *întreg*. De aceea, orice lucru trebuie privit *în sine*, nu în mod *exterior*. Ca întreg, gândul însuşi îi aparţine lucrului. Transpunerea subiectivităţii din sine în lucru echivalează cu o adâncire în sine a gândului ca atare. În această infinitate în sine a lucrului, gândirea este la sine. În felul acesta trebuie gândită identitatea subiect-obiect. În locul acestei identităţi este pusă relaţia, iar scopul acţiunii rămâne suspendat într-o exterioritate în care omul nu se mai recunoaşte.

Înstrăinarea omului îşi are originea în neputinţa sa de a aduce lumea contingenţei în care trăieşte la nivelul esenţei sale pur raţionale. Cu alte cuvinte, înstrăinarea vine din decalajul dintre esenţa sa pur raţională şi mijloacele *practice* de a o realiza.

---

[1] *Aristotel*, Etica Nicomahică, op. cit., p. 107.

[2] *G. Uscătescu*, Proces umanismului, Ed. Politică, Bucureşti, 1987, p. 80.

[3] Ibidem.

În-sinele său raţional îi rămâne străin omului practic. Acest decalaj încearcă să-l depăşească Hegel prin intermediul acţiunii practice a cărei raţionalitate este concentrată la nivelul *dreptului*. Aristotel vedea această depăşire realizată prin contemplaţie, ca activitate intelectuală „separată", adică liberă de orice legătură cu corpul. Kant, pe de altă parte, vedea depăşirea în înfăptuirea acţiunii morale.

Aristotel instituia *subiectul teoretic*, iar Hegel *subiectul de drept*, ca forţe capabile să reducă decalajul dintre esenţa umană şi contingenţa vieţii sale practice.

Subiectul teoretic este subiectul care cunoaşte. Este subiectul instituit încă de Socrate prin acea maximă rămasă nemuritoare „cunoaşte-te pe tine însuţi". Un astfel de subiect îşi concentrează atenţia asupra lui însuşi pentru a descoperi în propria sa intimitate adevărul existenţei. Totul se întemeiază plecând de la el pentru că el este purtătorul virtuţilor intelectuale. De aceea cetatea, în antichitate, se întemeia pe individ, ea urmând îndeaproape modul de gândire al individului esenţializat prin educaţie, o educaţie de care depindea destinul cetăţii înseşi. În mod sigur subiectul teoretic vizează individualitatea descoperind în aceasta o adevărată întemeiere de tip ontologic. Este vorba despre o individualitate a cărei raţionalitate este în perfect acord cu realul. Ea descoperă în om un microcosmos integrat perfect în macrocosmos; cu alte cuvinte, în el însuşi omul descoperă legile eterne ale universului, urcând de aici în sfera divinului cu care *tinde* să se identifice.

Faptul că subiectul teoretic este orientat primordial spre sine, preocupare ce traversează Evul Mediu, îşi găseşte adevărata punere în valoare odată cu modernitatea în care subiectul teoretic devine *subjectum*, adică temei. Întemeierea existenţială se regăseşte în acel *cogito sum* lansat în gândirea filosofică de către Descartes, cel care avea să fie recunoscut ca părinte al modernităţii. Consecinţa imediată a acestei orientări a fost aceea a creşterii rolului individualităţii în întemeierea existenţei şi, în special, a existenţei sociale. În această perioadă se formulează teoriile contractualiste cu privire la apariţia statului, teorii care pun accentul pe jocul liber al voinţelor individuale în constituirea unei voinţe generale reprezentate prin stat.

Subiectul teoretic proclamă existenţa prin puterea sa de a se *detaşa*, de a lua cunoştinţă de sine şi, în funcţie de această cunoaştere şi întemeiat pe ea, să poată acţiona. Acţiunea însă este subordonată cunoaşterii de sine, subiectul teoretic fiind substanţial *metafizic*. Pornind de la această întemeiere teoretică privită ca adâncire în sine însuşi, subiectul teoretic instituie *morala* care, la rândul ei, va fundamenta principiile *dreptului natural*, ca principii eterne ale demnităţii fiinţei umane. Individul uman este cel care instituie şi susţine statul atâta timp cât acesta prelungeşte în exterior esenţa fiinţei umane, aceea de a fi o *fiinţă* ce se pune pe sine ca fundament al principiilor metafizice. Subiectul teoretic este, bineînţeles, purtătorul unei voinţe, dar o voinţă subordonată crezului metafizic al înălţării la divin.

El vizează individul uman în esenţialitatea sa, adică vizează *umanul*. Nu contează dacă adeseori se înşeală cu privire la esenţa sa, important este că de fiecare dată ceea ce se înscrie în sfera sa vizează individul şi, de aceea, se poate spune că într-o astfel de viziune individul uman este om al lumii, o lume fără limite în care el îşi găseşte locul său adevărat. În această căutare de sine se poate afirma că subiectul teoretic este omul care se „topeşte" în lume în măsura în care lumea se „topeşte" în el.

Dacă pornim de la maxima lui Descartes „*cogito, ergo sum*", se poate uşor ajunge la concluzia că adevărata căutare a subiectului teoretic este *existenţa,* în sensul său de inteligibilitate pură, dincolo de aparenţe.

Relaţia subiectului cu obiectul se autosuprimă într-o identitate statornică, regăsită în actul contemplaţiei. Dintr-un punct de vedere originar, se poate spune că subiectul teoretic se cunoaşte pe sine pe măsură ce cunoaşte lumea şi invers, cunoaşte lumea pe măsură ce se cunoaşte pe sine, ceea ce echivalează cu a afirma că acesta prin sine însuşi vizează realul, el însuşi fiind realul. Este vorba despre actul de intuire originară a fiinţei.

Întrebarea care se pune este aceea dacă subiectul teoretic poate fi *subiect social* sau, pentru a întemeia socialul, este necesar ca el să fie înlocuit de un alt subiect, şi anume de *subiectul de drept*? Se poate afirma că din momentul în care subiectul teoretic cedează o parte din voinţa sa în avantajul unei voinţe generale, întruchipată de stat, el dispare, locul său fiind luat de subiectul de drept. Cu alte cuvinte, subiectul teoretic nu este un subiect social. Chiar în momentul în care se conturează intenţia unei astfel de concedări, subiectul teoretic suferă o alterare din interiorul său şi trece în subiect de drept. Putem spune că în zilele noastre subiectul teoretic, aşa cum a fost el conceput de antichitatea clasică, este o apariţie rară, sociabilitatea fiind înscrisă în subiectul de drept, ca purtător al voinţei, şi devenind dominantă.

Ce este în fond acest subiect de drept?

Am spus că s-au produs în istorie două rupturi ale căror consecinţe cu greu le putem identifica. În primul rând, s-a produs ruptura dintre *teoretic* şi *moral*, iar apoi s-a produs ruptura dintre *morală* şi *drept*. Ambele rupturi s-au produs la romani, dar ecoul târziu şi fundamentarea ştiinţifică va avea loc odată cu Kant, în ceea ce priveşte prima ruptură, şi cu Hegel, în ceea ce priveşte ruptura dintre morală şi drept. Aceste succesive divorţuri pregătesc treptat fundamentarea subiectului de drept care apare odată cu acordarea de prioritate practicului în raport cu teoreticul, adică odată cu primatul acţiunii în detrimentul cunoaşterii. În acest caz relaţia subiect-obiect tradiţională este înlocuită cu relaţia *subiect-autoritate*, relaţie în care subiectul este supus autorităţii. Subiectul de tip cartezian era cel care supunea obiectul. „Noi avem dintr-o dată înainte o dublă accepţie care este semnificativă: de o parte *subiectul* filosofilor, de alta acela al principiilor, primul activ şi stăpân al obiectelor, cel de-al doilea pasiv şi supus autorităţii. Care dintre cele două este cel de drept?"[1] Această dublă accepţie este luată ca exemplu pornind de la expresia „*sujet de sa Majesté britannique*" la care face apel o întreagă tradiţie *juridică* şi *politică* şi care pune în evidenţă supunerea subiectului faţă de autoritate şi care este în opoziţie totală cu subiectul filosofic conceput ca cel care stăpâneşte obiectul. Această concepţie a subordonării subiectului faţă de obiect porneşte de la semnificaţia etimologică a celor doi termeni: *obiectul* de la *objicere* – aşezat înainte, ceea ce se găseşte plasat înaintea *subiectului*, acesta din urmă semnificând originar pe cel care este supus, pentru că *subjectus*, derivă din *subjicere* – supunere.

[1] *C. Grzegorczyk*, Le sujet de droit; trois hypostasis, în Archives de philosophie du droit, tome 34, Le sujet de droit, Sirey, 1989, p. 9.

Prin evidenţierea acestor etimologii se poate observa că subiectul, din punct de vedere juridic şi politic, este cel ce este supus obiectului, în acest caz o exterioritate prezentă sub forma sa de autoritate politică. El este o creaţie de natură juridică a autorităţii, fără a avea o realitate aşa cum o are individul uman. „*Subiectul de drept* nu este deci vreunul dintre lucruri care să fie găsit în realitatea fizică, el nu există decât ca manieră de vedere juridică a acestor realităţi. El are acelaşi statut conceptual ca o figură într-un joc: singura sa definiţie este un ansamblu perfect de postulate, precizându-şi funcţia sa în acest joc în afara căruia el nu este decât o bucată de materie (sau un simbol logic, căci în mod sigur jocul se poate juca fără niciun suport material)."[1]

Individul uman, dacă nu este *calificat* prin intermediul normei juridice, nu are existenţă în cadrul sistemului juridic. Cu toate că există din punct de vedere fizic, din punct de vedere juridic el nu există. Ca urmare, dacă nu primeşte un rol social prin intermediul sistemului juridic, nu poate intra în niciun fel de relaţie la nivel social. Omul social şi omul juridic (*Homo juridicus*) nu există decât în măsura în care sunt recunoscuţi de ordinea juridică. Individul real este înlocuit de subiectul de drept, acesta din urmă fiind o simplă creaţie, un *artefact* al autorităţii de stat. Contactul acestui subiect cu realul este inexistent. Voinţa sa este voinţă care îi vine din afară, de la autoritate. Nu există nicio legătură între individul uman (ca subiect teoretic) şi subiectul de drept. De aici se deduce că prin comparaţie cu subiectul teoretic, subiectul de drept nu are consistenţă prin el însuşi: este o simplă piesă într-un joc. El este o parte a lumii juridice fără niciun contact cu lumea extrajuridică. „*Subiectele de drept* nu există decât în drept, ele posedând o existenţă instituţională proprie şi ireductibilă la fiinţele care se pot servi de suportul lor fizic. Se pot crea sau anihila (abrogând existenţa lor) după voinţă, dar cu condiţia de a se urma o *interpretare* a realităţii, recunoscută oficial ca juridică."[2]

Normele juridice sunt reguli de *interpretare* a realităţii, iar subiecţii de drept trebuie să se conformeze acestei interpretări, fără a avea posibilitatea să se intereseze de realitate într-o viziune proprie. De fapt, nici nu poate să facă acest lucru, pentru că subiectul de drept este el însuşi o creaţie realizată în funcţie de această interpretare: el trebuie să se integreze perfect în ordinea juridică, fiind o parte componentă a acestei ordini.

Ceea ce este grav constă în aceea că individul uman tinde să se confunde tot mai mult cu subiectul de drept. De aceea, există riscul ca individul uman să devină *persoană juridică*. Este interesant de urmărit etimologia cuvântului *persoană*. Cuvântul *persoană* vine de la latinescul *persona* care, etimologic, înseamnă *rol* sau *mască*. Dar persoană, în sens juridic, nu este numai omul, ci şi persoana „morală". Din punct de vedere juridic, persoană poate fi omul (un om abstract care joacă un rol social determinat de ordinea juridică), dar şi orice instituţie care îndeplineşte condiţiile cerute de lege.

Din câte se poate observa, omul este un om înstrăinat în ordinea juridică şi de stat, aceste sisteme fiind realităţi fictive care se impun în mod exterior fiinţei umane.

---

[1] Ibidem, p. 22.
[2] Ibidem.

Fictive, dar nu mai puţin reale. Atunci este legitimă întrebarea: ordinea juridică este o creaţie umană conştientă sau este o obiectivare a unor impulsuri umane care trec dincolo de nivelul conştient al conştiinţei de sine? Răspunsul la această întrebare este unul dintre cele mai dificile. Ceea ce interesează aici nu este geneza dreptului şi a statului, ci doar constatarea că ele sunt structuri exterioare fiinţei umane, structuri în care aceasta din urmă rămâne suspendată şi joacă un rol după reguli stabilite în mod exterior fiinţei sale. Omul în individualitatea sa este cel care suportă acţiunea, devenind un *subiect pasiv*, supus unei ordini care îi este *străină* şi care se interpune între el şi realitatea ca atare.

Conceptul de *înstrăinare* este un concept hegelian. Hegel este cel care l-a pus în valoare identificându-l la nivelul dreptului şi al culturii. După părerea noastră, Hegel a sesizat această înstrăinare a omului în drept, încercând să-i dea un aspect raţional. Spre deosebire de substanţa *etică* unde conştiinţa este unitate nemijlocită cu esenţa sa, deci acolo unde conştiinţa nu se uneşte cu esenţa sa într-o unitate înstrăinată de sine şi care are în faţa sa lumea drept ceva exterior şi în care nu se recunoaşte, *dreptul* face din realitatea exterioară propria sa esenţă. „Această realitate este esenţa exterioară şi conţinutul liber al dreptului" (...) „Ea îşi obţine fiinţa-ei-în-fapt prin *propria* înstrăinare şi dezesenţializare a conştiinţei-de-sine, pe care, în devastarea care domneşte în lumea dreptului, pare să i-o impună forţa exterioară a elementelor lăsate libere."[1] Din aceste afirmaţii ale lui Hegel rezultă că realitatea exterioară a dreptului este impusă de „forţa exterioară a elementelor lăsate libere", adică de forţa dominată de arbitrar a individualităţilor umane. El consideră că autonomia de voinţă proclamată de Kant, vizând raportarea la sine însăşi a fiinţei umane, duce la liber arbitru şi este dăunătoare societăţii. De aceea, dreptul „înseamnă înstrăinarea personalităţii, căci binele valabil în şi pentru sine, în mod *nemijlocit*, adică fără *înstrăinare*, este fără substanţă şi este jocul acelor elemente gălăgioase; substanţa sa este deci însăşi exteriorizarea şi exteriorizarea este substanţa, adică puterile spirituale care se orânduiesc într-o lume şi se menţin prin aceasta."[2]

Individul uman îşi regăseşte esenţa într-o realitate exterioară, pe care la început o înţelege ca negativitate a sa, ca tendinţă de a-l neantiza, dar pe care ulterior o va accepta ca pe propria sa întemeiere. Ba mai mult, fără această înstrăinare, conştiinţa-de-sine „este fără substanţă şi jocul acelor elemente gălăgioase" al indivizilor.

Astfel de afirmaţii sunt în ton cu concepţia conform căreia moralitatea rămâne în sfera actului intern ce se are pe sine drept scop; acest act rămâne la nivelul simplei intenţionalităţi, rămâne stric interior; viaţa socială însă se bazează pe relaţii exterioare între oameni, ceea ce presupune exteriorizarea conştiinţei în vederea întâlnirii reale cu *celălalt*. Tocmai aceste relaţii nu pot fi lăsate la dispoziţia liberă a individualităţilor, pentru că dacă ar fi aşa, ordinea de drept nu ar fi posibilă. „Omul obişnuit crede că este liber când îi este permis să acţioneze după bunul plac, dar tocmai în bunul plac stă faptul că el nu este liber. Când vreau ce este raţional eu nu lucrez ca un individ particular, ci după conceptele eticului în general; într-o acţiune cu caracter etic nu mă preţuiesc pe mine, ci fac să prevaleze lucrul. Omul însă, întrucât face ceva

[1] *G.W.F. Hegel*, Fenomenologia spiritului, op. cit., p. 274.
[2] Ibidem, p. 275.

pe dos, lasă să se ivească cel mai mult particularitatea sa."[1] După Hegel, libertatea există „numai atunci când voinţa se are pe sine ca obiect."[2] A cui este însă voinţa, din moment ce individul particular trebuie să se abandoneze pe sine în formarea ordinii etice sau de drept (două structuri exterioare a căror existenţă omul cu greu o poate explica)? Spre deosebire de Kant, la Hegel omul devine un simplu element într-un angrenaj pe care îl percepe ca fiindu-i absolut străin şi dominator.

De aceea, adeseori s-a afirmat că, alături de maxima „Dumnezeu a murit", îşi face loc o alta, aceea prin care se proclamă moartea omului. Să fi sesizat Hegel, prin opera sa, tocmai această realitate? Se pare că da. Hegel nu vorbeşte niciodată de o lume aşa cum *trebuie* să fie, ci aşa cum *este*. El constată o evoluţie de la subiectul teoretic la cel practic şi, în cadrul acestuia din urmă, de la subiectul moral la subiectul de drept. În vremea sa, relaţiile de tip capitalist se consolidează, ceea ce duce la mutaţii profunde în gândire şi în viaţa socială. Meditaţia şi acţiunea morală ca scop în sine se transferă spre interesul tot mai mare pentru scopuri *exterioare* materializate în activitatea de producţie. Această exteriorizare impune ordinea de drept mai mult ca oricând, ea, această ordine, fiind înstrăinarea fiinţei umane în exterioritate, care devine treptat propriul ei mod de a fi. De acum fiinţa umană conştientizează că viaţa sa depinde de propriul său produs, că relaţiile sale cu ceilalţi se structurează în mod exterior, raportându-se la producţie. Subiectul teoretic şi moral era un subiect activ în raportarea sa la real, subiectul producţiei, ca subiect de drept, este subiectul pasiv supus autorităţii, indiferent cum se numeşte aceasta, dar în mod sigur impunându-se ca ceva din afara sa.

Când vorbim de subiectul de drept mai există voinţă ca voinţă a individului uman? Când vorbim de subiectul de drept se face simţită nevoia de „a distinge între posibilitatea participării la diverse raporturi juridice şi participarea reală în cadrul acestora"[3], astfel că subiectul de drept trebuie socotit ca „un fenomen social real."[4]

Ideea generală care se desprinde cu necesitate de aici este aceea că drumul omului în istorie este drumul pierderii tot mai mari a legăturii sale cu realul, pe care o putem pune pe seama pierderii legăturii sale cu sine. Omul ca subiect de drept anunţă faptul că omul a murit, aşa cum s-a afirmat de multe ori în filosofie?

Dreptul se separă tot mai mult de omul teoretic şi de morală. O astfel de separare este scoasă în evidenţă cu adevărat odată cu normativismul ale cărui baze se pot identifica în opera lui Kant, conform căreia juristul trebuie să aplice legea întocmai, fără a se interesa de motivaţiile care au stat la adoptarea acesteia. Acest lucru nu semnifică faptul că dreptul trebuie să fie un sistem închis, suficient sieşi, rupt de restul lumii şi care impune indivizilor propria lui voinţă? Conformarea absolută la normă însă, fără formularea întrebării *de ce*, nu este subordonare a individului faţă de o forţă exterioară despre care, de fapt, acesta nu ştie nimic?

Înscriindu-se pe această linie şi, într-un fel, justificând-o, Hegel constată apariţia în istorie a subiectului de drept supus autorităţii şi, de aceea, el va considera individul uman ca un element a cărui cea mai importantă obligaţie este aceea de a servi statul.

---

[1] *G.W.F. Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, op. cit., p. 45.
[2] Ibidem, p. 39.
[3] *N. Popa*, Teoria generală a dreptului, Ed. Actami, Bucureşti, 1998, p. 304.
[4] Ibidem, p. 305.

„Când e vorba de libertate – va zice Hegel – nu trebuie să pornim de la singularitate, de la conştiinţa de sine singulară, ci numai de la conştiinţa de sine, căci, fie că omul o ştie sau nu o ştie, esenţa aceasta se realizează ca putere independentă în care indivizii singulari sunt numai momente; temeiul statului este puterea raţiunii care se realizează ca voinţă."[1] Nu cumva aceste afirmaţii pot fi luate ca o justificare a statului totalitar? „Dar această inovaţie prin care Hegel vrea să reconcilieze cultul antic al cetăţii şi grija umanistă modernă a individului nu-l desăvârşeşte oare pe acesta din urmă într-un sens negativ, aşa cum s-a reproşat adesea, de atunci înainte, autorului *Principiilor filosofiei dreptului*, în care unii au denunţat gânditorul care, renegând desăvârşirea teoretică pe care Kant tocmai o adresase statului de drept, dezvoltat în Occident, ar fi justificat în principiul său deriva totalitară a unui stat care nu se mai ancorează în respectarea, în om, a subiectului juridic?"[2] Întrebarea trebuie pusă mult mai tranşant, în opinia noastră, şi anume: mai este subiectul de drept omul conceput în sensul său clasic? Pentru că tocmai aici este problema, în a şti dacă subiectul de drept mai reprezintă în vreun fel omul în esenţialitatea sa ca *purtător* şi *stăpân* al raţiunii sale. Constatăm că aici s-au produs mutaţii fundamentale, datorită cărora omul devine un simplu element într-un angrenaj social care îl striveşte.

Hegel a sesizat această realitate şi a gândit că individul se poate salva prin înţelegerea necesităţii statului şi prin supunerea faţă de acesta. Dar această supunere nu poate fi făcută decât prin sacrificarea omului şi promovarea unei fiinţe fictive (un artefact) care nu este altceva decât subiectul de drept. Fiind o creaţie a autorităţii, subiectul de drept este cel care poate fi pus să joace un rol în societate sau în stat, în conformitate cu interesele autorităţii înseşi. El este caracterizat de docilitate şi-şi joacă rolul fără a ridica mari pretenţii. Iar dacă există din când în când revolte, acestea nu sunt provocate de subiecţii de drept, ci de indivizii umani care îşi conştientizează condiţia mizeră de *supus* şi aruncă pentru un timp în aer armura constrângătoare reprezentată de starea de subiect de drept. Dar scapă omul prin revoltă de condiţia sa de supus ori înlocuieşte o supunere cu alta?

Tentativa hegeliană este una lăudabilă, fiind aceea de a împăca ideea teoretică cu ideea practică. Ce înseamnă acest lucru? El doreşte să împace subiectivitatea, concepută drept conştiinţă ce s-a cunoscut pe sine, dar rămasă, cu toate acestea, în pură subiectivitate, cu obiectivitatea ce se manifestă ca voinţă care culminează cu voinţa de stat. În felul acesta se creează premisa ca subiectul de drept, ca operă a statului, să nu piardă legătura în totalitate cu individul uman aşa cum este el conceput pe latura teoretică. Acest mod de a pune problema este susţinut de Hegel atunci când vorbeşte despre stat. „În *datină* el îşi are existenţa nemijlocită, iar *în condiţia de sine* a individului, în ştiinţa şi activitatea acestuia, existenţa sa nemijlocită (...)."[3] Pe aceste considerente se întemeiază dreptul care „realizează în mod obiectiv spiritul în forma sa subiectivă, în esenţa sa abstractă sau absolută: filosofia spiritului subiectiv s-a desăvârşit în poziţia necesară a acestui spirit ca spirit liber, şi în nu mai puţin necesara negare a spiritului liber numai ca spirit subiectiv – căci activitatea sau

[1] *G.W.F. Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, op. cit., p. 282.

[2] *B. Bourgeois*, Le sujet du droit selon Hegel, în Le sujet de droit, Archives de philosophie du droit, tome 34, Sirey, 1989.

[3] *G.W.F. Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, op. cit., p. 277.

negativitatea spiritului liber, care s-a pus în identitatea sa cu sine, negând diferenţa sa cu sine caracteristică primei naturi, nu mai poate să se nege decât pe el însuşi ca o asemenea identitate cu sine, deci trebuie să-l facă să se diferenţieze în el însuşi, să se opună sau să se obiectivizeze lui însuşi, pe scurt: să se obiectivizeze în şi ca a doua natură, şi acesta este dreptul."[1] Problema care se pune este însă aceea de a şti dacă această *a doua natură* ar mai avea legătură cu natura însăşi ca un dat primar şi întemeietor în mod originar. Mai este această a doua natură o creaţie a omului, mai depinde ea în vreun fel de om?

Acest gen de interogaţie ar putea părea gratuit în zilele noastre, când se spune că nevoile omeneşti sunt din ce în ce mai bine satisfăcute de către societate şi stat. Aşa pare la prima vedere, dar intrând mai adânc în această problematică vom observa că înseşi nevoile nu mai depind de om, ele fiind o creaţie a structurii, a sistemului. Se ştie că nevoile exacerbate duc la alienare, or, din punct de vedere al nevoilor şi al satisfacerii acestora, omul se simte într-o măsură tot mai mare străin de sine. Şi se simte aşa pentru că atât producerea nevoilor, cât şi satisfacerea acestora nu mai depind de el, ci de o forţă care i le impune.

De aceea, intrarea în relaţii sociale nu mai vizează omul, ci subiectul pasiv, supus, instituit de drept. Dacă dreptul este o a doua natură, ce s-a întâmplat cu natura originară a omului? Este vorba de esenţa sa divină care impunea ca omul să-şi ducă viaţa conectat pe verticală cu o forţă pe care o simţea în el însuşi. Excesul de raţionalitate, înţeleasă ca discursivitate, duce la exteriorizare, la instituirea unui sistem suficient sieşi şi, tocmai de aceea, fără legătură cu altceva, în care omul se pierde, pentru că nu îl înţelege ca fiind esenţă a sa exteriorizată, pentru că, de fapt, nici nu este. Această separare a omului de sine este separare de divin, ca transcendenţă în imanenţă, prin interpunerea structurii. Consistenţa omului se dizolvă în relaţii, el însuşi fiind considerat în sine „totalitate a relaţiilor sociale". De aceea, *dreptul* este *ideea*, înţeleasă ca structură. Relaţiile însă transformă *subiectul teoretic* în *subiect de drept,* ca simplu element al unui sistem formal. „Un sistem formal nu tolerează nicio intervenţie exterioară: pentru că el este închis, pentru că elementele care îl constituie sunt date odată pentru totdeauna, pentru că principiile sale de început şi regulile de inferenţă sunt în afara discuţiei, intervenţia unui terţ neputând să aducă nimic nou (...)."[2]

Această vedere formal-sistemică este caracteristică filosofiei hegeliene a dreptului şi statului. Iată ce afirmă el în *Fenomenologia spiritului*, în acest sens, cu privire la stat: „Puterea de stat este, ca fiind substanţa simplă, *opera genială*; este *faptul însuşi*, absolut, în care este exprimată pentru indivizi *esenţa lor*, şi singularitatea lor este numai conştiinţa *universalităţii* lor; ea este deopotrivă opera şi *rezultatul* simplu în care dispare faptul că ea provine din *acţiunea* lor; rămâne fundamentul absolut şi subzistenţa întregii lor acţiuni."[3]

Ce sunt însă *indivizii* de care vorbeşte Hegel aici şi pretutindeni în opera sa, dacă nu *subiecţii supuşi* ai unei ordini superioare care îi transcende şi îi integrează fără ca

---

[1] *B. Bourgeois*, Le sujet du droit selon Hegel, în Le sujet de droit, Archives de philosophie du droit, Sirey, 1989, p. 78.

[2] *Perelman*, Ethique et droit, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 458.

[3] *G.W.F. Hegel*, Fenomenologia spiritului, op. cit., p. 280.

ei să ştie *cum* şi *de ce*? Ceea ce se impune aici este forţa *spiritului inconştient* care, spune Hegel, devine în final, ca Spirit obiectiv, conştient de sine. Dar cine mai validează această conştiinţă absolută? Îşi găseşte ea validitatea prin ea însăşi, din moment ce *subiectul de drept* este propria sa creaţie şi nu se poate detaşa de ea pentru a o încadra valoric? Spiritul obiectiv este un sistem formal în care subiectul de drept (persoană juridică, cetăţean etc.) este un simplu instrument şi în care *omul ca atare* nu-şi mai găseşte locul.

Când vorbeşte de individ, Hegel nu are în vedere omul ca atare, ci subiectul de drept. Pe aceasta îşi clădeşte el sistemul dreptului.

Toate acestea au fost posibile datorită orientării cu prioritate a gândirii spre acţiunea practică în detrimentul cunoaşterii teoretice care, la antici, se confunda cu *sophia*. Aşa cum s-a mai evidenţiat aici, această cale impune dominaţia *voinţei* asupra cunoaşterii teoretice, a acţiunii asupra contemplaţiei pure. Consecinţele acestei orientări abia am început să le arătăm, aşa cum sunt ele surprinse în opera lui Hegel şi a celor ce i-au urmat, motiv pentru care putem afirma despre aceasta ceea ce el afirma despre conştiinţă: „şi va rezulta totodată că cunoaşterea a ceea ce conştiinţa cunoaşte, întrucât se cunoaşte pe sine necesită încă multe alte împrejurări, a căror expunere o constituie cele ce urmează."[1]

§7. Dreptul ca determinare a voinţei

Actul individual ce vizează fiinţa duce la anihilarea voinţei, lipsa de scopuri ducând la o situare fermă în prezenţa fiinţei şi la eliberare. Gândind la vârf, atingând sfere ce ţin de înălţimea divinului, omul se eliberează atingând o stare existenţială ce nu se mai încadrează istoric. Acesta este omul *Sophiei*, omul *teoretic*.

Hegel se situează la antipodul unei astfel de concepţii şi va considera voinţa ca o forţă care se impune dincolo de voinţele individuale, dacă acestea mai există cu adevărat în viaţa socială practică. Aşa cum am afirmat deja, un astfel de demers nu mai vizează *fiinţa*, ci *ideea*; nu mai vizează *simplitatea* fiinţei, ci *complexitatea* ideii. Oricât ar încerca Hegel să susţină identitatea ideii cu fiinţa, el nu va reuşi, pentru că întemeierea operei sale este o întemeiere pur logică, or fiinţa nu poate fi încadrată logic. De aici rezultă că ideea, aşa cum a conceput-o el, nu este fiinţa, ci separarea de aceasta, surprinsă prin complexitate, relaţionare, intrare în timp şi desfăşurare istorică: ea este structură, sistem, ceea ce nu este fiinţa. Din această cauză ideea hegeliană se impune, cu *necesitate*, contra firii. De aceea, ideea de drept este „ca o a doua natură", paralelă cu fiinţa ca atare. De fapt, natura însăşi ca fiinţă, la el, este fiinţa ideii. La Hegel, întreaga natură, cu om cu tot, cunoaşte această metamorfoză, devenind *idee*. Natura, în simplitatea sa, se va întrupa într-o realitate în care substanţa este ceea ce este compus. Se creează, cu alte cuvinte, o altă lume, structurată, în care elementele nu sunt altceva decât simple rotiţe într-un mecanism dominator. Nu se mai are în vedere existenţa, ci ideea care, paradoxal, devine *ininteligibilă*. În drept, ca şi în istorie în general, omul trăieşte prins în desfăşurarea ideii, din ce în ce mai complexă şi de neînţeles, care îl îndepărtează tot mai mult de fiinţa sa. Omul însuşi

[1] Ibidem, p. 100.

devine un artefact, nu se mai are în vedere pe sine, ci ideea dreptului, este pus în slujba unei voinţe anonime care devorează totul.

Spiritul obiectiv întruchipat de drept în *Principiile filosofiei dreptului* are în fiinţele umane instrumentele inconştiente prin care îşi realizează scopul său. *A doua natură este, de acum, absolut necesară, omul nemaiputând să trăiască altfel.* Dar, în felul acesta, omul este alungat din sine însuşi şi aruncat în groapa cu lei a istoriei. Hegel recunoaşte că, în drept, omul este o fiinţă înstrăinată, dar consideră că el revine la sine atunci când dreptul atinge sfera statului. Pentru el, dreptul este tribunalul lumii; nimic nu rezistă dorinţei de autorealizare a spiritului care nu are nevoie de bunul plac al indivizilor care urmăresc interese mărginite de libertate, pur individuale. El va critica definiţia dată de Kant dreptului ca fiind „limitarea libertăţii mele sau a liberului meu arbitru, aşa încât el să se poată acorda cu liberul arbitru al fiecăruia după o lege generală"[1], pentru că aceasta introduce conceptul limitării. „Definiţia citată a dreptului cuprinde ideea foarte răspândită, mai ales de la Rousseau, după care baza substanţială şi ceea ce este prim trebuie să fie voinţa ca existând în şi pentru sine, raţională, nu spiritul ca spirit *adevărat*, ci spiritul ca individ particular, ca voinţă a individului singular în propriul său liber arbitru. Principiul acesta odată acceptat, ceea ce este raţional nu poate să apară, fireşte, decât ca o limitare pentru această libertate, şi deci nu ca o raţiune imanentă, ci numai ca un universal exterior formal. Acest fel de a vedea este deopotrivă lipsit de orice gând speculativ şi respins de conceptul filosofic."[2]

Nu ca rezultat al manifestărilor de voinţă particulare se constituie statul, ci ca urmare a unei raţiuni imanente care se autorealizează ca istorie, adică în calitate de drept abstract, familie, societate civilă, stat. Indivizii particulari participă inconştient la autorealizarea ideii. Este vorba de aşa numita *viclenie* a raţiunii, invocată de Hegel în *Prelegeri de filosofie a istoriei*. „Nu ideea generală – va susţine Hegel – este cea care, prin contradicţie şi luptă, se expune unui pericol; ea se păstrează neatacată şi nevătămată, în fundalul scenei. În aceasta constă ceea ce numim *viclenia raţiunii*, în faptul că lasă pasiunile să lucreze pentru ea, cu care prilej tocmai elementul prin care raţiunea ia fiinţă suferă pierderi şi vătămări. Căci înăuntrul fenomenului, o parte este sortită pieirii pe când cealaltă se afirmă. Particularul este de cele mai multe ori prea neputincios faţă de general, indivizii sunt jertfiţi şi abandonaţi. Ideea plăteşte tribut existenţei şi instabilităţii nu din sine, ci folosind pasiunile indivizilor."[3]

Se încearcă, în zilele noastre, să se acrediteze ideea că filosofia dreptului a lui Hegel este o încercare de echilibrare a drepturilor individuale cu interesul general al statului, că individul îşi găseşte adevărata libertate în stat. Dar dacă libertatea este un concept care nu poate fi gândit în afara voinţei, iar voinţa nu este a indivizilor, ci a unei entităţi care impune regula, rezultă, implicit, că libertatea nu aparţine indivizilor, dominaţi de pasiuni, pentru că lor nu le aparţine nici voinţa. Felul în care el exprimă această subordonare poate induce în eroare şi se poate crede că el susţine că conştiinţa de sine individuală are un cuvânt de spus în relaţia individ-stat: „Statul –

[1] *Im. Kant*, Metafizica moravurilor, op. cit., p. 68.
[2] *G.W.F. Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, op. cit., p. 55.
[3] *G.W.F. Hegel*, Prelegeri de filosofie a istoriei, op. cit., p. 34.

spune Hegel – ca realitate a *voinţei* substanţiale, pe care el o posedă în *conştiinţa de sine* particulară înălţată la universalitatea sa, este raţionalul în şi pentru sine."[1]

Relaţia pe care o instituie Hegel între individ şi stat este de maniera *stat = individ etatic*, ceea ce creează un dezechilibru ce favorizează statul. Este exact ceea ce critica el în *Studii filosofice* cu privire la identitatea subiect-obiect în filosofia lui Fichte. Comentând pe marginea sistemului lui Fichte, Hegel afirma că „trebuie să încercăm să arătăm că conştiinţa pură, identitatea subiectului şi obiectului, stabilită în sistem ca absolută, este o identitate subiectivă a subiectului şi obiectului. Expunerea se va desfăşura arătând eul, principiu al sistemului, ca *subiect = obiect subiectiv* (...)."

Ceea ce vrea să sublinieze Hegel aici este faptul că cu toate că Fichte proclamă identitatea subiect-obiect, această identitate nu este reală, pentru că ea se instituie în mod unilateral în sfera subiectului. Cu toate acestea, la fel se întâmplă şi la el cu relaţia subiect-obiect care, până la urmă, este o relaţie de identitate între individ şi stat. Ea este însă doar afirmată, pentru că, de fapt, ea are loc în sfera statului şi, de aceea, avem de-a face cu o *absorbţie* a individului în structura de stat şi nu cu o *identitate,* pentru că relaţia este *stat = individ etatic*. Identitatea este integrată în structura de stat şi de aceea este o identitate iluzorie.

Dacă nu lecturăm de o asemenea manieră filosofia lui Hegel, vom fi supuşi riscului de a privi gândirea sa din puncte de vedere divergente, în funcţie de modul în care ne raportăm la aceasta. Din această cauză unii îl consideră promotor al absolutismului etatic, pe când alţii îl consideră un liberal. De aceea se ajunge să se afirme că „Hegel nu este gânditorul unui stat totalitar care ridiculizează drepturile individului. Autorul *Principiilor filosofiei dreptului* se apleacă asupra a două principii, care, la prima vedere, par să se excludă unul pe celălalt: dreptul bazat pe persoana liberă şi suprema comunitate este suprema libertate: persoana şi comunitatea sunt intim legate pentru că ele sunt inseparabile."[2] Hegel are astfel de afirmaţii în opera sa, dar ele sunt pur formale. Dacă se studiază constituţia unui stat totalitar şi nu se trăieşte efectiv în acel stat, se vor găsi enumerate acolo toate principiile unei democraţii autentice şi se va crede că statul acela este democratic. Dar, în viaţa de zi cu zi, acele principii nu-şi găsesc locul, ci sunt proclamate numai formal. Într-un stat totalitar, demagogia poate atinge sfere aberante. Se va afirma că totul este pus în slujba omului, că autoritatea aparţine omului, dar *acest om devine abstracţie goală,* pe care se poate grefa cu uşurinţă autoritatea despotică. Omul *concret* nu are nici o valoare, cu el se poate face orice, în numele abstracţiei om.

Trebuie să respectăm viziunea lui Hegel, în spiritul ei însă, şi s-o criticăm în cunoştinţă de cauză. Ea este o filosofie în care indivizii umani sunt instrumente în slujba autorealizării voinţei spiritului istoric. Cel mai bine această voinţă transpare în drept: conştiinţa de sine este, în ultimă instanţă, a dreptului devenit stat, indivizii umani lucrând inconştient prin intermediul pasiunilor la afirmarea raţiunii universale conştiente de sine: *statul.*

---

[1] *G.W.F. Hegel*, Principiile filosofiei dreptului,op. cit., p. 277.

[2] *G.P. Bonjour*, Majesté de L'Etat et dignité de la personne selon Hegel, în L'évolution de la philosophie du droit, en Allemagne et en France depuis la fin de la second guerre mondiale, P.U.F., 1991, p. 20.

Omul, ca *subiect teoretic*, independent, afirmându-şi existenţa ca inteligibilitate supremă, devine *subiect de drept*, supus existenţei ininteligibile a dreptului şi a statului, în ultimă instanţă, a istoriei. Subiectul de drept nu poate afirma nimic despre libertate, pentru că aceasta nu-i aparţine în niciun fel, pentru că voinţa vine din exterior, de la o forţă lipsită pentru el de inteligibilitate. Cum poate să aibă un artefact voinţă? Pericolul constă în aceea că individul uman devine subiect de drept, lipsit de voinţa de a se regăsi pe sine în această ţesătură constrângătoare a *ideii*, transpusă în abstracţia dreptului şi statului. Pentru a corija o astfel de situaţie destructivă pentru om, trebuie conceput că „factorul uman reprezintă zona centrală de interes pentru orice legiuitor"[1].

§8. Condiţiile de validitate ale dreptului

Conceptul de validitate duce la o teorie pură a dreptului, care se întemeiază în el însuşi pe un criteriu de adevăr. „Validitatea normei juridice este o problemă proprie aparatului teoretico-conceptual al teoriei pure a dreptului, care, ca atare, acordă importanţă numai domeniului sistemului normativ dinamic, dacă într-adevăr, păstrând premisele de natură logică, se încearcă o întărire a consistenţei sistemului normativ juridic prin respingerea recurgerii la criterii exterioare de ordin metafizic."[2]

În afară de acest aspect al validităţii ca validitate logică, mai este un alt aspect, deosebit de important, şi anume acela al *recunoaşterii* sau *confirmării* validităţii dreptului. Întrebarea care se pune este următoarea: de unde vine recunoaşterea dreptului, o recunoaştere care asigură însăşi fundamentarea acestuia? Este mai mult ca sigur că recunoaşterea aceasta vine din afara dreptului şi, paradoxal, tocmai această recunoaştere din afară îi dă consistenţa care îl face să fie ceea ce este – chiar şi sub aspect formal, strict deductiv.

De aceea dreptul, pentru a exista, trebuie să fie *legitim*. Pornind de la această afirmaţie, putem reformula întrebarea de mai sus, şi anume: cine sau ce asigură legitimitate dreptului? Este corectă aserţiunea conform căreia dreptul, pentru a fi considerat ştiinţă, trebuie întemeiat pe reguli logice, precise, care să-i asigure coerenţa. Este pe de altă parte corect să se asigure obiectivitatea acestuia, pentru că, se ştie, o ştiinţă riguroasă este aceea care elimină în totalitate elementele de natură subiectivă. În cazul ştiinţei dreptului, elementele de natură subiectivă sunt eticul, politicul, ideologia în general şi, în mod special, metafizica. Dar dacă se procedează de o asemenea manieră, înseamnă că dreptul este cel care cuprinde întreaga sferă a socialului. Or, o asemenea gândire este, în mod cert, hazardată, pentru că este bine cunoscut că la nivelul structurii sociale există şi eticul, şi politicul etc. Toate acestea se constituie în subsisteme, unul din subsisteme fiind şi dreptul care, *alături* de celelalte subsisteme, contribuie la optimizarea relaţiilor sociale. Ca subsistem însă dreptul trebuie să-şi primească legitimarea de la ceea ce îl cuprinde şi îl integrează, adică de la sistemul social; legitimarea sa nu poate veni din sine însuşi, ci din afară, fundamentându-l. „Dacă dreptul este cel care statuează asupra celor mai importante aspecte ale

[1] *N. Popa*, op. cit., p. 70.

[2] *G.E. Moroianu*, Actualitatea normativismului kelsian, Ed. ALL, 1998, p. 51.

organizării sociale, totuşi, dreptul (...) nu ar putea să normeze totalitatea compartimentelor sociale."[1] Chiar dacă norma juridică are un rol de primă importanţă, „individul se manifestă prin comportamente diverse şi complexe, iar derularea acestora presupune reglementare care se realizează prin intermediul dreptului, moralei, religiei etc."[2]

Când este vorba despre legile naturii, toată lumea este de acord că acestea există independent de acţiunile oamenilor, de aceea ştiinţele naturii sunt *explicative*. Când se pun în discuţie mecanismele în *baza* cărora funcţionează societatea, nu putem să nu gândim că aceasta, până la urmă, este o creaţie umană; de aceea dreptul, morala, eticul sunt *normative*. Din acest motiv, de fiecare dată când abordăm problematica dreptului trebuie să apelăm la o motivaţie extrajuridică, adică trebuie să căutăm *sursa* legitimităţii sale în ceea ce îl *produce* pe acesta. Chiar o teorie a dreptului pur, aşa cum a conceput-o Kelsen, a trebuit să facă apel la o normă fundamentală de la care să pornească toată înlănţuirea logică a conceptelor ce construiesc dreptul. Este adevărat că la el norma fundamentală este *ipotetică*, dar rămâne principalul izvor de la care pornind se construieşte dreptul; or, acest fundament, vrem nu vrem, este de natură *extrajuridică*. De fapt, Kelsen însuşi este sceptic în ceea ce priveşte o fundamentare teoretică pură a dreptului: „Teoria socială nu procură aceste avantaje imediate pe care le oferă fizica sau chimia pentru ştiinţele de inginerie şi medicină. Ştiinţa socială, şi mai puţin încă ştiinţa dreptului, nu dispune de niciun mijloc pentru a contrabalansa formidabilul atu pe care îl au oamenii parveniţi la putere, o teorie conformă cu vederile lor, cu cunoaşterea unei ideologii politice."[3]

Este foarte dificil, dacă nu imposibil, să separi dreptul de sursa sa, de cel care îl creează, pentru că, în ultimă instanţă, în aceasta îşi află legitimitatea sa. Cel care creează dreptul, până la urmă, nu este puterea politică, ci poporul, care, prin intermediul *conştiinţei*, trasează liniile directoare ale dreptului. Aceasta este de fapt sursa fundamentală de natură extrajuridică pe care se întemeiază ordinea de drept şi îşi găseşte justificarea. Validitatea presupune legitimarea. Validitatea logică este necesară, dar nu suficientă, pentru a întemeia dreptul. Este nevoie de o justificare extralogică, cea care susţine adevărul formulelor logice.

Sursa fundamentală a dreptului este astfel de natură subiectivă. *Garanţia* obiectivităţii dreptului este asigurată, până la urmă, de o subiectivitate care şi-a căpătat *conştiinţa de sine*. Dacă nu avem în vedere acest lucru, dreptul, în absoluta sa obiectivitate, se poate transforma într-o *autoritate* necontrolabilă, dezumanizată şi dezumanizantă. Kant însuşi a simţit nevoia de a da dreptului o importanţă de rang inferior moralei, tocmai pentru a contrabalansa excesul de autoritate. O separare totală a dreptului faţă de politic ar fi oare benefică vieţii sociale? Ar fi mai corect să afirmăm că este necesar, mai degrabă, să se promoveze un echilibru corespunzător între politic şi juridic, ceea ce înseamnă că este necesar să se instituie un control reciproc între aceste subsisteme.

---

[1] *N. Popa, I. Mihăilescu, M. Eremia*, Sociologie juridică, Ed. Univers, Bucureşti, 1997, p. 5.

[2] Ibidem, p. 5.

[3] *Kelsen*, op. cit., p. 49.

După această scurtă cercetare asupra validităţii dreptului va trebui să vedem care este concepţia lui Hegel cu privire la această problematică deosebit de importantă, care pune în joc însăşi existenţa dreptului ca domeniu al unor raporturi sociale specifice.

Contrar concepţiei kantiene, care se desfăşoară pe două planuri, unul, acela al separării dreptului strict de morală şi celălalt, al eliminării voinţei din drept, Hegel va include morala în sfera dreptului şi va face din *voinţă* conceptul pe care se întemeiază dinamica sistemului juridic. Pe de altă parte, cu toate că apelează la voinţă pentru a întemeia dreptul, Hegel nu renunţă la celălalt criteriu de fundamentare a dreptului, şi anume *adevărul*. Cum se ajunge la o asemenea împăcare între două elemente diametral opuse, chiar dacă ambele aparţin conştiinţei de sine? Pentru a asigura obiectivitatea dreptului trebuie eliminată orice imixtiune subiectivistă. Voinţa însă este de natură valorică, adică este ţinută de scopuri care sunt subiective şi, atunci, voinţa intră în conflict cu natura pur obiectivă a dreptului. Ştiinţa dreptului este pusă sub semnul subiectivităţii şi, atunci, nu mai este ştiinţă, or Hegel afirmă că el se ocupă de ştiinţa dreptului şi de surprinderea adevărului gândit ca Spirit obiectiv.

Acest rezultat este obţinut de Hegel prin eliminarea din activitatea de instituire şi construcţie a dreptului a subiectivităţii individuale. În această situaţie, voinţa nu mai aparţine individualităţilor subiective, ci unei entităţi obiective, care este dreptul însuşi. Această voinţă este transcendentă individualităţilor subiective, ele neavând decât rolul de instrumente puse în slujba realizării voinţei obiective.

Ce asigură validitatea dreptului într-o abordare de natura celei hegeliene? După părerea noastră o astfel de validitate rezultă din însăşi structura sistemului juridic. Sistemul juridic devine ceea ce este: o structură dinamică a cărei coerenţă este asigurată, invers decât la predecesorii săi, de deducerea dintr-o *concluzie* adevărată a adevărului premiselor. În cazul lui Hegel, deducerea din voinţa de stat, concluzie a silogismului, a premiselor sale care sunt reprezentate de conştiinţa de sine individuală. Fundamentul dreptului este, deci, voinţa de stat, cea care întruchipează raţiunea absolută sau spiritul obiectiv. Această *voinţă* însă este şi conştiinţă de sine absolută. Iată cum, la Hegel, *Voinţa* este tot una cu *Cunoaşterea*. Valabilitatea dreptului nu ar putea fi susţinută fără introducerea în sistem a conceptului cunoaşterii. Prin cunoaştere este asigurat *adevărul* sistemului juridic care culminează odată cu statul. Este ceea ce a vrut să demonstreze cu obstinaţie autorul *Principiilor filosofiei dreptului*. Noi am arătat că intenţia acesta nu a reuşit, pentru că în sistemul dreptului, la Hegel, voinţa prevalează cunoaşterii. De aceea, indivizii umani, adevăraţii purtători ai cunoaşterii, sunt subordonaţi voinţei obiective a statului.

Hegel apelează la voinţă, dar scoate din scenă subiectivul. În felul acesta el se asigură că dreptul este o realitate obiectivă, cea care face posibilă ştiinţa dreptului. „Gândul dreptului – afirma el – nu este ceva pe care fiecare îl are din prima mână, ci gândirea justă este cunoaşterea şi recunoaşterea lucrului şi cunoaşterea noastră trebuie deci să fie ştiinţifică."[1] Trebuie avut în vedere că Hegel nu vizează o desfăşurare de tip istoric atunci când vorbeşte de ştiinţa dreptului. Dacă s-ar gândi aşa, dreptul ar fi legat de circumstanţe şi de bunul plac al subiectivităţii. Pentru a evita o astfel de abordare, trebuie avut în vedere că „dezvoltarea din temeiuri istorice nu se

[1] *G.W.F. Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, op. cit., p. 10.

confundă ea însăşi cu dezvoltarea din concept şi explicarea şi justificarea istorică nu este lărgită la importanţa unei justificări *valabile în şi pentru sine*."[1] Valabilitatea dreptului vine din logica sa internă, obiectivă, dincolo de timp şi spaţiu, ca o relaţie (de natură ideatică) sub forma unei totalităţi în care circumstanţele sunt reduse la simple momente temporale şi, ca urmare, abstracte. Eternitatea dreptului şi justificarea sa raţională rezultă din dialectica sa internă, o dialectică circulară în care începutul coincide cu sfârşitul. Datorită acestei metode, validitatea dreptului este asigurată de stat, ca adevăr absolut, raţiunea ajunsă la conştiinţa absolută de sine. Pentru că acest final revine însă la începutul său, validitatea dreptului este dată de *recunoaşterea* sa de către individualitatea subiectivă ridicată la universalitatea ideii. „Statul, realitate a *voinţei* substanţiale, pe care el o posedă în conştiinţa de sine particulară înălţată la universalitatea sa, este *raţionalul* în şi pentru sine."[2] Din această remarcă a lui Hegel se deduce că individul este cel care asigură, până la urmă, legitimarea dreptului, dar trebuie reţinut că individul acesta este deja înscris într-o universalitate care îl înglobează şi care este statul, ca universalitate conştientă de sine. Legitimitatea dreptului vine din partea indivizilor – susţine Hegel – atunci când aceştia îl înţeleg ca pe o necesitate. Libertatea lor are ca temei această necesitate înţeleasă. Dreptul este legitim atunci când asigură libertatea indivizilor, dar această libertate este cantonată la nivelul înţelegerii: înţelegerea necesităţii statului asigură de la sine libertatea. Condiţionând însă libertatea de înţelegerea necesităţii, conştiinţa de sine particulară este îndemnată la obedienţă faţă de autoritatea statului, iar justificarea acestuia este dată de el ca realitate completă, suficientă sieşi. A înţelege destinul înseamnă supunere necondiţionată faţă de acesta. În ce constă libertatea atunci? Acest mod de a vedea lucrurile îi permite lui Hegel să afirme că „în ce priveşte autoritatea unui stat real, în măsura în care ea face apel la temeiuri, acestea sunt luate din formele dreptului valabil într-însul."[3] Se poate spune, fără a greşi, că dreptul, în concepţia lui Hegel, se autorecunoaşte şi se autoconfirmă din sine însuşi, el fiind astfel o realitate absolută. Noi credem că Hegel merge mai departe decât Kant în *autonomizarea* dreptului, pentru că el îl extinde la întreaga sferă a activităţii sociale, pe care chiar o transcende.

Nu cumva structura sistemului se impune în faţa dialecticităţii acestuia? Şi atunci, nu suntem oare, şi la Hegel, în prezenţa unui formalism exacerbat? Din moment ce elementele conţinutului sistemului sunt reduse la simple abstracţii, nu suntem în prezenţa unei renunţări viclene la conţinutul însuşi? Nu rămânem atunci cu forma goală a unei structuri a dreptului fixată în sine? Ce este atunci istoria, dacă nu doar forma goală a dialecticităţii sistemului? Sistemul foloseşte dialecticitatea pentru a se *autoconstrui* şi a se *autojustifica*. *Legitimitatea* sa nu mai poate fi dată de o sursă exterioară, pentru că nimic nu mai rămâne în afară, liber. Libertatea însăşi este necesitatea, este instrumentul obedienţei. În acest caz, la Hegel, nu cunoaşterea asigură validitatea sistemului, ci voinţa, ca *voinţă de putere*. Oare nu de aici vine reacţia inversă a lui Nietzsche, aceea prin care aşează voinţa de putere în individ? El va condamna tot ceea ce se impune prin morală, drept, stat. „Mai sus decât «eu vreau»

[1] Ibidem, p. 25.
[2] Ibidem, p. 277.
[3] Ibidem, p. 278.

stă: «eu sunt» (zeii grecilor)."[1] Este o revoltă împotriva sistemului care se autojustifică, dincolo de individualităţile umane.

În sistemul dreptului, la Hegel, asistăm la o încercare de a împăca validitatea logică cu ceea ce îl legitimează pe acesta. El caută o justificare a dreptului în sensul său absolut, bazată pe validitatea sa logică, al cărei element principal este structura silogistică.

§9. Locul individualităţii în sistemul juridic

Conform teoriei aristotelice, scop în sine nu-l constituie decât acţiunea ce vizează interioritatea omului căreia trebuie să-i fie subordonată orice exteriorizare trecătoare şi, ca urmare, accidentală. Avem în vedere aici diferenţierea ideii practice în sine, fără a lua în considerare diferenţierea acesteia faţă de ideea teoretică.

Evoluţia gândirii hegeliene se încadrează în această mişcare, conform căreia *conceptul* este substanţialul, *individul* trecând în penumbră, servind doar pentru a *„spune"* despre concept. Această modalitate de a pune problema rezultă din concepţia conform căreia conceptul este *esenţa* individualului, o esenţă ce poate fi separată. În această separare, conceptul, după Hegel, ca esenţă a individualului, capătă independenţă faţă de cel din care provine. Separarea este favorizată de faptul că nu există ştiinţă decât despre universal, cu toate că real nu este decât singularul. Într-o asemenea situaţie, între ştiinţă şi realitate se creează o prăpastie de netrecut. Pentru ştiinţă, real nu este decât universalul, pentru că el este singurul obiect al său.

Singura concluzie care se impune este aceea că ştiinţa este o construcţie raţională care răspunde *anumitor nevoi* ale fiinţei umane. Ştiinţa, în felul acesta, este în sens absolut subordonată *utilului*. Universalul, ca *Unu* în *Multiplicitate*, poate fi separat prin gândire (numai astfel ştiinţa este posibilă), existând riscul despărţirii acestuia de existenţele singulare. Din temei al universalului, singularul devine întemeiat de către acesta; şi aceasta datorită faptului că singuralul nu poate fi definit. Există aici un sofism care impune întrebarea: cum să subordonezi ştiinţei, bazată pe definiţii, ceva care nu poate fi definit? Ştiinţa, deci, este o *construcţie* raţională, este o *invenţie* a raţiunii, care nu atinge realul în substanţialitatea sa. De aceea, ştiinţa nu se interesează niciodată dacă *ceva* există cu adevărat. Astfel se face că „ceea ce poate atinge ea nu sunt lucrurile înseşi, cum gândesc dogmaticii naivi, ci doar raporturile dintre lucruri; în afara acestor raporturi nu există realitate care să poată fi cunoscută."[2] De unde rezultă că ştiinţa este absolut formală. Metodele ştiinţifice sunt modalităţi *comode* de aşezare în real. Dacă structura noastră psiho-fizică ar fi diferită de cea actuală, modalitatea de abordare a realului ar fi alta. Cu alte cuvinte, mediul în care trăieşte omul este unul formal, artificial.

Pentru a exista, ştiinţa are nevoie de un început: principiu, ipoteză, axiomă etc. Acest început însă nu este realul însuşi, ci, de fiecare dată, un *ce admis*. Acest procedeu al ştiinţei este o modalitate *comodă* de locuire, specific umană, a universalului. În infinitatea sa, realul acceptă o infinitate de modalităţi de locuire. Dar niciodată

[1] *F. Nietzsche*, Voinţa de putere, Ed. AION, 1999, p. 598.

[2] *H. Poincaré*, Ştiinţă şi ipoteză, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 24.

locuirea nu se confundă cu realul însuşi care rămâne necunoscut. Omul, deci, este obligat să-şi creeze un mod specific de locuire şi el l-a ales pe cel mai util pentru sine: modul raţional, formal, de aşezare în real. Am epuizat prin aceasta posibilităţile umane de aşezare în univers?

Revenind la Hegel, constatăm că acesta a avut pretenţia, de sorginte kantiană, de a transforma filosofia în ştiinţă, având ca temei logicul. Filosofia hegeliană este o gândire a universalului; este, în ultimă instanţă, o logică. De aceea, el foloseşte toate procedeele, inclusiv metoda dialectică, pentru o fundamentare formală a sistemului său. Formalismul hegelian se întemeiază pe definirea exactă a conceptului de început: „începutul întrucât este, un *ce* nemijlocit, *este un ce admis*, găsit în *prealabil, asertoric*."[1] Fiind un *ce admis*, începutul este al gândirii. „Cunoaşterea este gândirea conceptuală, şi deci şi începutul ei este numai în elementul gândirii (...)"[2], iar gândirea, conform concepţiei hegeliene, este în esenţa sa de natură logică şi pentru a se realiza are „nevoie de deducţie".

Această deducţie logică, ce porneşte de la un început admis, este metoda, ea „fiind *forma* absolută, fiind conceptul care se cunoaşte pe sine însuşi şi orice lucru ca concept, nu există nici un conţinut care să-i poată păşi în faţă."[3]

Când Hegel afirmă că lucrul este concept, că acesta din urmă aparţine gândirii logice şi că începutul deducţiei logice este forma absolută lipsită de conţinut, deja s-a produs o obiectivitate care se autonomizează şi, prin devenire, se autodezvoltă. Subiectul dispare, locul lui fiind luat de obiectivitatea logică.

Este firesc să ajungem la o astfel de concluzie din moment ce începutul, în *Ştiinţa logicii*, este *fiinţa* absolut formală, lipsită de orice conţinut, adică *neantul*. De aceea, formalul care se instituie este o existenţă neantică. Cum este posibil ca din acest neant al începutului să se treacă la determinare? Această trecere nu există decât din punct de vedere logic, deductiv. *Concretul* de care vorbeşte Hegel este un concret de gândire, obţinut prin autodezvoltarea pur raţională a începutului, până la structurarea gândirii în *sistem*. Sistemul nu este altceva decât coerenţă pur logică.

Dacă vom observa că întreaga dialectică antrenată de concept este un cerc fără *început* şi fără de *sfârşit*, vom avea imaginea unei perfecţiuni logice, suficientă sieşi şi fără de subiect.

În *Principiile filosofiei dreptului*, întâlnim acelaşi formalism absolut, lipsit de subiect. Care este începutul, când vorbim despre drept? Începutul este *voinţa absolut impersonală* care din sine pune determinaţiile dreptului. Fiind impersonală, ea este tot atât de goală de conţinut ca şi fiinţa pusă ca *început* în *Ştiinţa logicii*. Fiind lipsită de conţinut, ea poate lua forma pe care o doreşte, respectând principiile deducţiei logice transformată în metodă dialectică. Cum este posibil ca, dintr-o voinţă situată dincolo de indivizii umani, să apară determinaţiile dreptului? Din punct de vedere logic, formal, este posibil, pentru că „*conceptul* (nu ceea ce auzim adesea numindu-se astfel, fără a fi deci o determinare abstractă a intelectului) este singurul

[1] *G.W.F. Hegel*, Ştiinţa logicii, op. cit., p. 829.
[2] Ibidem, p. 829.
[3] Ibidem, p. 841.

care are *realitate* şi anume în felul că el şi-o dă el însuşi"[1] şi, astfel, devine singurul subiect, un subiect însă abstract.

Tot ceea ce nu este concept „este *existenţă-în-fapt* trecătoare, o contingenţă exterioară, opinie, apariţie inesenţială, neadevăr, înşelare etc."[2] Acest concept, în drept, se pune ca *voinţă*, situată dincolo de orice contingenţă; o voinţă dincolo de indivizi, care se pune pe sine ca esenţă a sistemului formal ce se constituie după regulile dialecticii. Spiritul este voinţă, dar cum spiritul nu mai este al indivizilor, nici voinţa nu mai este a lor. Voinţa rămâne un atribut al individului, dar ea îşi schimbă subiectul. La Hegel subiect este sistemul care are ca atribut esenţial voinţa. Subiectul real, omul, singurul, de fapt, care cunoaşte, este lipsit de atributul voinţei, pentru că el nu mai este subiect, pentru că este trecut în sfera accidentalului. *Subiectul real,* aşa cum am văzut, devine *subiect de drept.*

Întâlnim la Hegel şi în domeniul dreptului aceeaşi tentaţie de a inversa rolurile: gândirea, ca atribut al omului, devine adevăratul subiect, iar omul un simplu slujitor al acesteia. Ceea ce este grav constă în faptul că omul, în domeniul dreptului, este lipsit şi de voinţă, pentru că aceasta este trecută sistemului.

Toată această transferare a substanţialităţii individuale spre concept nu este altceva decât o modalitate de a fundamenta sistemul. Privarea de substanţă a individului este cea care susţine formalismul juridic. În spatele acestui formalism, pur neantic, *individul real* continuă să existe, dar nu mai are niciun rol, poate decât pe acela de a *spune* despre sistem. Un individ *vidat* de voinţă îi ia locul individului real, a cărui misiune este aceea de a fi un punct antrenat în reţeaua de relaţii instituite de sistem. Din acest punct de vedere, individul nu este altceva decât un nod în care se întretaie relaţiile sistemului. Morala însăşi nu mai este decât un punct de tranzit, pusă în slujba sistemului.

S-a epuizat însă spiritul odată cu gândirea raţională, cea care domină filosofia hegeliană? Conform filosofiei dreptului, Hegel consideră că, în drept, spiritul a obţinut maximul de obiectivitate şi de separare de subiectul uman. Subiectul uman este resorbit în această *totalitate* conceptuală în care, de fapt, se simte străin. Credincios acestei totalităţi a juridicului şi în final a statului, Hegel afirmă că atunci „când statul este confundat cu societatea civilă şi se reduce destinaţia lui la siguranţa şi apărarea proprietăţii şi a libertăţii personale, atunci *interesul indivizilor singulari,* ca atare, este scopul suprem în vederea căruia ei sunt reuniţi – şi de aici rezultă, tot astfel, că a fi membru al statului este ceva ce atârnă de bunul lor plac. Statul însă stă în cu totul alt raport cu individul; în timp ce el este spirit obiectiv, individul însuşi nu are obiectivitate, adevăr şi caracter etic, decât întrucât el este un membru al statului."[3]

Avem aici o inversare de roluri, care duce la formalism şi la atotputernicia sistemului. Individul nu mai este omul real, substanţial, ci *cetăţeanul* supus sistemului, singurul în sine raţional, dacă dăm crezare acestei concepţii. Este însă gândirea raţională *Spiritul*? Răspunsul la această întrebare, dus până la capăt, ar putea pune în pericol sistemul. Centrul de greutate nu ar mai cădea în afară, ci în individul însuşi. Dacă dreptul s-ar raporta la individul real şi nu ar viza numai relaţiile care se instituie

[1] *G.W.F. Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, op. cit., p. 21.
[2] Ibidem, p. 21.
[3] Ibidem, p. 278.

la nivel social, oare cum ar arăta juridicul? Nu este vorba de revenire la principiul *justiţiei*, care, de fapt, stă la baza socializării individului, ci de a vedea individul *nereiterabil* capabil să intre în relaţie cu celălalt fără a fi supus unei totalizări. Este vorba de o relaţie cu celălalt care îmi este identic, dar, în acelaşi timp, absolut ireductibil la mine. Dreptul supune pe *acelaşi* şi pe *altul* unei *totalizări* în care reală nu rămâne decât relaţia dintre ei. De aici gândul că relaţia este *totul*, iar acelaşi şi celălalt dispar. Dreptul, în felul acesta, tronează peste o realitate ce se desfăşoară paralel cu realitatea adevărată, substanţială; în felul acesta, el devine o „a doua natură".

În teoria sa cu privire la *monade*, Leibniz, în loc să subordoneze individul pe orizontala juridică, concepe independenţa acestuia prin instituirea unei relaţii pe verticală cu ceilalţi. Pe orizontală, relaţia de independenţă nu este posibilă, pe verticală însă ea este reală. Această concepţie este atestată într-un pasaj din *Noul sistem al naturii şi al comunicării substanţelor*, în care Leibniz afirmă: „în loc să spunem că suntem decât aparent liberi şi într-un mod suficient practici, cum mulţi oameni de spirit au crezut, ar trebui mai degrabă să afirmăm că suntem antrenaţi decât în aparenţă şi că, respectând rigoarea expresiilor metafizicii, noi ne aflăm într-o perfectă independenţă faţă de influenţa oricăror altor creaturi. Ceea ce pune din nou într-o minunată lumină nemurirea sufletului nostru şi conservarea mereu uniformă a *individului nostru*, perfect reglat de către propria sa natură, la adăpost de toate accidentele din exterior, în ciuda oricăror aparenţe care ar dovedi contrariul. Niciun sistem de până acum nu a scos într-o mai perfectă evidenţă propria noastră măreţie. Orice spirit existând ca o lume aparte, *suficient sieşi, independent de orice altă creatură*, cuprinzând infinitul, exprimând universul, este tot atât de durabil şi de absolut ca şi însuşi universul creaturilor. Astfel trebuie să considerăm că acesta contribuie aici la perfecţiunea societăţii tuturor spiritelor, realizând unitatea morală a acestora în cetatea Domnului."[1] În fiecare individ există ceva mai adânc decât orice manifestare exterioară şi acesta este spiritul *simplităţii*. „Din acest punct de vedere esenţa filosofiei este spiritul simplităţii. Fie că abordăm spiritul filosofiei în sine ori în varii scrieri, fie că punem în comparaţie filosofia ca ştiinţă ori mai multe filosofii între ele, întotdeauna vom observa că orice complicaţie e superficială, orice construcţie – accesorie şi orice sinteză – o aparenţă: a filosofa este un act simplu."[2]

A vorbi despre spiritul simplităţii înseamnă a vorbi despre individualitate. Filosofia lui Hegel, în schimb, porneşte de la simplu, gândit ca ceea ce este neîmplinit, şi ajunge la complex, la sinteză eludând individualitatea. Acest mod de a proceda culminează în drept, unde sinteza obiectivă capătă maximum de complexitate. Într-o astfel de situaţie, Hegel realizează un edificiu logic, dar nu mai filosofează. A disipa individualitatea simplă în structură înseamnă a scăpa prilejul de a filosofa, o filosofare ca iubire de înţelepciune. Nu cumva Hegel a gândit individualitatea ca simplă corporalitate şi fuga de această corporalitate a dat naştere la sistem? Dar când fugi de ceva, se ştie, rămâi mereu legat de acel ceva de care fugi. În cazul lui Hegel, nu cumva el nu depăşeşte conceptul corporalităţii cu toate că vorbeşte tot timpul de concept?

---

[1] *Leibniz*, Noul sistem privitor la natură şi comunicarea substanţelor, în Opere filosofice I, p. 323.

[2] *H. Bergson*, Introducere în metafizică, Ed. Institutul European, 1998, p. 116.

§10. Determinări ale voinţei

Aceste diviziuni ale lucrării fundamentate pe voinţă sunt etape ale dezvoltării *ideii dreptului;* vom desprinde faptul că voinţa se confundă cu dreptul însuşi în dezvoltarea sa istorică. *Voinţa* este *voinţă de drept*, care autodezvoltându-se îşi construieşte etapele. Adevărata identitate între voinţă şi drept este realizată în stat, ea exprimându-se ca libertate. Libertate, ca raportare simplă la sine, are numai statul care a ajuns la *conştiinţa de sine*, singura capabilă de *înţelegere* de/cu sine a *Spiritului*, în absoluta sa *obiectivitate*.

Pentru a înţelege cum ajunge Hegel la această libertate prin drept va trebui să analizăm fiecare etapă în parte.

A. Dreptul abstract

Dialectica ideii dreptului îşi are începutul în existenţa *nemijlocită* a *persoanei*. În acest început, voinţa este voinţă liberă, dar numai ca raportare abstractă la sine. Datorită acestei raportări la sine însăşi, persoana este realitate negativă faţă de ce este obiectiv-real. Spus mai simplu, persoana, în raportarea sa numai la sine, face „abstracţie de toate, deoarece nimic nu stă înaintea mea, decât pura personalitate."[1]

Această libertate pusă ca universalitate, ca raportare infinită a persoanei numai la sine, este numai subiectivă, *limitată* şi, de aceea, rămânând astfel, ea este contradictorie şi rămâne suspendată în *neant*. De aceea, în singularitatea abstractă a persoanei este pusă „activitatea de a suprima această limită şi de a-şi da realitate sau, ceea ce este acelaşi lucru, de a pune această existenţă-în-fapt ca fiind a ei."[2]

Care este primul pas, în *Principii*, spre concret? Această trecere constă în suprimarea limitei pur subiective a persoanei.

Având puterea de a se institui doar pe sine, negând tot ce îi stă în faţă, înseamnă că persoana este puterea de a *institui* din sine *exterioritatea*, adică eu, ca persoană, pot da voinţei mele existenţă-în-fapt. De aici, concepţia conform căreia „în mod obiectiv, un drept care se naşte dintr-un contract nu este dreptul asupra unei persoane, ci numai a ceva exterior ei sau asupra a ceva ce ea urmează să exteriorizeze, în totdeauna asupra unui lucru."[3]

Existenţa-în-fapt, ca primă determinare a voinţei, este *proprietatea*.

Pentru că proprietatea este existenţă în fapt a conştiinţei, pusă ca lucru exterior, ea există ca atare pentru alte exterioriţăţi cu care se află în legătură. „Dar, ca existenţă-în-fapt a voinţei, ea este ca pentru altceva, numai *pentru voinţa* unei alte persoane."[4]

Nu trebuie uitat că suntem în sfera dreptului abstract, unde voinţa apare în nemijlocirea persoanei considerate ca singularitate; aceasta înseamnă ca lipsită de consistenţă juridică. Această etapă este cea mai săracă şi nu coincide cu dreptul în esenţia-

---

[1] Ibidem, p. 65.
[2] Ibidem, p. 67.
[3] Ibidem, p. 69.
[4] Ibidem, p. 99.

litatea sa. Hegel pregăteşte, prin intermediul conceptului de nedreptate, trecerea la o nouă fază a dezvoltării *ideii* dreptului.

Dreptul abstract reprezintă voinţa care, în existenţa sa în fapt, rămâne ceva exterior; „momentul următor este însă ca voinţa să aibă această existenţă în ea însăşi într-un interior."[1] Voinţa nu se mai raportează la ceva exterior ca lucru, ci se are pe sine însăşi în faţa sa.

Gândul care îl conduce pe Hegel către moralitate, are următorul traseu: 1. voinţa îşi dă existenţă în fapt, în proprietate; 2. având caracterul particularităţii, această voinţă este suprimată de nedreptate, chiar de crimă; 3. suprimarea nedreptăţii prin pedeapsă restabileşte dreptul, care trece în sfera moralităţii; 4. această restabilire însă rămâne în domeniul particularităţii subiective, ca voinţă particulară ce se raportează la sine însăşi: *moralitatea*. Aceasta din urmă, ca acţiune individuală, este raportare interioară a *conştiinţei-de-sine* la propria conştiinţă.

B. Moralitatea

Dacă dreptul abstract nu vizează decât sfera fenomenală de manifestare a voinţei, nu înseamnă că în aceasta s-a epuizat ideea dreptului, aşa cum pare să sugereze gândirea kantiană; din contră, domeniul moral nu reprezintă altceva decât un fel de motivare a dreptului. Morala nu se separă, ci dă substanţă dreptului abstract prin fixarea de scopuri chiar în sfera dreptului.

În cazul lui Hegel, includerea moralei în ideea dreptului are ca efect, aşa cum vom vedea, subordonarea moralei faţă de etic, adică a individului faţă de colectivitate. Dialectica ideii dreptului este o dialectică a socializării tot mai pronunţate a individului uman. Acolo unde vorbeşte despre morală, Hegel este de acord că aceasta vizează actele ce ţin de o sferă a interiorităţii individuale, dar aceasta nu este decât o etapă, neîmplinită, a ideii dreptului. Comportarea morală ţine de un principiu al individualităţii ca negare a fenomenului exterior. În moralitate, individualitatea se răsfrânge asupra ei înseşi, făcând abstracţie de domeniul lumii exterioare, într-un fel punându-l între paranteze.

În moralitate, la Hegel *persoana* devine *subiect*, ceea ce, altfel spus, înseamnă că odată cu moralitatea, subiectivitatea se reflectă în ea însăşi, întemeindu-se din ea însăşi. După Hegel, însă, în afară de faptul că în morală omul se întâlneşte cu el însuşi în propria interioritate şi dă existenţă subiectivităţii sale, acest mod de a fi al ideii nu întemeiază nimic altceva, rămânând în sine neîmplinită.

Se ştie că Hegel consideră individualitatea depozitară a actului moral ca fiind incapabilă să se întemeieze din sine, în mod independent, având nevoie de o întemeiere pe care o regăseşte în stat. Încă din acest capitol, care priveşte moralitatea, Hegel pregăteşte depăşirea acesteia şi, odată cu ea, depăşirea individualităţii. De aceea, el susţine că „autodeterminarea trebuie gândită, în moralitate, ca fiind pură nelinişte şi activitate care nu poate însă ajunge la *ce este*. Abia în domeniul eticului voinţa este identică cu conceptul voinţei şi îl are numai pe acesta ca conţinut al ei."[2]

---

[1] Ibidem, p. 129.
[2] Ibidem, p. 134.

Ceea ce este mai interesant în *Principiile filosofiei dreptului* este totuşi această separare între *morală* şi *etic* şi acordarea de prioritate eticului care se caracterizează prin tendinţa integrării. Dacă afirmi, aşa cum o face Hegel, că individualitatea reprezintă accidentalul, este normal ca morala, cea care dă consistenţă individului, să fie accidentală, la rândul ei, şi să nu fie în măsură să ajungă la ceea ce este. Inovaţia hegeliană este în ton cu caracterul „holist" al concepţiei sale despre drept.

Cu acest lucru nu este de acord Hegel, pentru că în *Principii* el abordează moralitatea ca aparţinând omului, în particularitatea sa determinată, ca *insuficienţă*. Faptul că în particularitatea sa omul nu este în măsură să întâlnească fiinţa înseamnă că el are nevoie de altceva, din afara sa, pentru a-şi crea realitatea. Dar apelând la altceva şi nu la sine însuşi, omul pune accidentalitatea înaintea propriei esenţialităţi. Aşa se face că Hegel afirmă că „numai în timpuri în care realitatea este o existenţă goală, fără spirit şi susţinere, poate să fie îngăduit individului de a se refugia din viaţa reală în viaţa interioară. Socrates s-a ridicat în timpul decăderii democraţiei ateniene; el a dizolvat ceea ce exista în fapt şi s-a retras în sine, spre a căuta acolo dreptul şi binele."[1]

Când abordează moralitatea, Hegel spune că „subiectivitatea spiritului nu este mai puţin lipsită de conţinut, când semnificaţia obiectivă îi scapă". Credem că, în opoziţie cu Hegel, am demonstrat că *Fiinţa* nu poate fi întâlnită decât prin adâncirea în sine a fiinţei umane. Numai în sine ea se întâlneşte cu sine, adică cu fiinţa: restul ţine de accidentalitate.

Pentru Hegel această neîncredere în posibilităţile individului îl face să înglobeze moralitatea în etic, subordonând-o acestuia. Trecerea se face dinspre *Eu* spre *Noi*. „Ceea ce ţine de drept şi morală nu poate exista pentru sine şi ele trebuie să aibă eticul ca suport şi ca bază, căci dreptului îi lipseşte momentul subiectivităţii, pe care morala îl are sigur iarăşi pentru ea, şi astfel ambele momente nu au pentru sine nicio realitate."[2] Trecerea la etic este marcată de Hegel ca un *progres*. Totuşi, aşa cum zice Heidegger, „când îşi respectă propria esenţă, filosofia nu progresează defel. Ea trebuie să stea pe loc pentru a gândi mereu unul şi acelaşi lucru. Progresarea, în speţă îndepărtarea de acest loc, este o greşeală care se ţine de gândire ca fiind umbra pe care ea însăşi o aruncă."[3]

C. Eticul

În gândirea dialectică hegeliană, eticul este element de sinteză, este cel care fundamentează atât dreptul abstract, cât şi moralitatea. Acestea din urmă nu îşi capătă dreptul la fiinţare decât în măsura în care au eticul ca scop al lor. În mod separat, dreptul, cât şi morala, nu au realitate pentru că le lipseşte substanţialitatea. Conţinutul lor real este eticul, prin intermediul lui celelalte două laturi având girul de a intra în realitate. Fără etic, ele nu sunt nimic. Altfel spus, prin etic se poate abia gândi nimicnicia lor. La nivelul ideii însă eticul însuşi este unilateral, este un moment al acesteia.

---

[1] *G.W.F. Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, op. cit., p. 162.

[2] Ibidem, p. 182

[3] *M. Heidegger*, Scrisoare despre umanism, în Repere pe drumul gândirii, Ed. Politică, 1988, p. 316.

Din moment ce Hegel afirmă că „deoarece determinări etice constituie conceptul libertăţii, ele alcătuiesc substanţialitatea, adică esenţa universală a indivizilor, care sunt în raport cu ea numai ceva accidental. Dacă individul este sau nu, aceasta pentru etosul obiectiv este totuna, el fiind numai permanentul şi puterea care guvernează viaţa indivizilor."[1]

Hegel videază individul de orice conţinut, dar el vede în acest vid nimicnicia individului şi nu posibilitatea acestuia de a fi orice sau de a cuprinde în sine întreaga realitate. Pornind de la această afirmaţie se poate spune că individul uman este formă pură în adevăratul înţeles al cuvântului, pentru că este capabil de gândire îndreptată spre propria gândire. De aceea, Aristotel a conceput gândirea care se gândeşte pe sine ca formă pură. Dar, aşa cum se afirmă în gândirea budistă, „ce este formă nu este altceva decât ce este vid, iar ce este vid nu este altceva decât ce este formă". Aşa se face că Lao Tse susţinea că *prin perfectul nimic vedem perfectul ceva.* Într-o astfel de concepţie, individul reprezintă realitatea ultimă, eternă, iar societăţile şi statele, ceea ce este schimbător. La Hegel acest mod de a gândi este inversat: societatea este eternă, iar „dacă individul este sau nu, aceasta pentru etosul obiectiv este totuna". Orice încercare de a reabilita individul, susţinând că ideea absolută este unitatea subiectivului cu obiectivul, este sortită eşecului. Pentru că însăşi această unitate este cea care dizolvă ambele momente în ideea absolută. Dar, dizolvându-le, ele nu mai sunt ceea ce sunt, nu pot ieşi victorioase din această dizolvare, pentru că victoria aparţine unei obiectivităţi fără subiect, pe care l-a „digerat".

Desubiectivizarea este, cu siguranţă, necesară; dar ea nu trebuie să dizolve până la dispariţie individualitatea, ci să-i arate un alt drum din care să iasă întărită. Desubiectivizarea este un act uman voit şi el nu este eficace decât dacă este voit ca atare şi nu impus din afară. Este un act moral care nu poate fi impus din exterior prin norme juridice. De aceea, organizarea socială, prin măsuri exterioare, nu poate schimba omul în substanţialitatea sa. Ar fi trebuit să dea de gândit faptul că societăţile se schimbă, dar omul rămâne mereu acelaşi din punct de vedere al comportamentului moral. Cunoaşterea se schimbă, de asemenea, ca şi proprietatea. Schimbarea societăţilor, mişcarea permanentă a acestora, se datorează cunoaşterii de natură discursivă şi nu moralităţii. Intuiţia şi morala sunt aproape neschimbate, încă din antichitate, de când ne-au parvenit primele atestări comportamentale umane, şi până în zilele noastre. Se poate spune, dovezi sunt la tot pasul, că schimbările de natură morală, *dacă există cu adevărat*, nu au acelaşi ritm cu schimbările sociale. Aşa se face că ceea ce semnala Caragiale cu privire la comportamentul uman în secolul trecut se potriveşte ca o mănuşă şi în prezent, cu toate că schimbările la nivelul societăţii româneşti au fost radicale.

S-a putut observa că societăţile se schimbă diferit în funcţie de spaţiu şi timp, la fel şi reglementările de natură juridică; comportamentul uman însă este acelaşi indiferent de spaţiu şi timp. Ce să mai vorbim de aspiraţia omului spre absolut, care este atât morală, cât şi intuitivă, care rămâne o coordonată veşnică a comportamentului uman? Cum se explică faptul că acelaşi mod comportamental al omului dă naştere la structuri sociale diferite? Explicaţia nu este decât una, şi anume aceea că

[1] Ibidem, p. 316.

organizările sociale nu surprind niciodată esenţa umană, ci doar fragmente ale acesteia, singurele care se obiectivează. Se poate spune că organizările sociale sunt încercări nereuşite de a surprinde esenţa individului uman. O singură schimbare morală a avut loc la nivelul individualităţii în decursul timpului, şi ea a constat în trecerea de la *a fi* la *a avea*.

La Hegel obiectivitatea eticului devine esenţială pentru individ sau, altfel spus, în obiectivitatea eticului omul îşi găseşte esenţa, fiinţa sa, astfel că în privinţa autorităţii legilor etice „subiectul aduce *mărturia spiritului* despre ele, ca alcătuind *propria sa esenţă*, în care el îşi are sentimentul *demnităţii* sale şi în care el trăieşte ca în elementul său nedespărţit de sine."[1]

Puterea dominatoare a eticului este scoasă în relief de Hegel prin subordonarea binelui particular eticului. În filosofia de până la Hegel, Binele reprezenta cea mai înaltă treaptă a cunoaşterii umane, scopul său suprem, un bine concentrat, până la urmă, în interioritatea adâncă a fiinţei umane într-un punct exprimat ca gândire care se gândeşte pe sine. Când Aristotel afirmă că gândirea care se gândeşte pe sine este cel mai mare bine, el vrea să transmită că cunoaşterea la nivelul inteligibilităţii pure este, în fond, o înfăptuire morală, o morală înfăptuită prin gândirea cea mai înaltă, divină. De aceea, omul participând la gândirea divină, înfăptuieşte cel mai mare bine.

Pentru Hegel, „eticul nu este abstract, ca binele, ci real în sens intensiv. Spiritul are realitate şi *accidentele acestei realităţi sunt indivizii* (s.n.). De aici în etic sunt posibile totdeauna numai două puncte de vedere, acela de a pleca de la substanţialitate sau cel de a proceda atomistic şi de a se ridica pornind de la singularitate, luată ca bază; punctul de vedere din urmă este lipsit de spirit, deoarece nu duce decât la o strângere laolaltă, spiritul însă nu este ceva singular (...)"[2] Astfel de afirmaţii sunt cel puţin riscante pentru libertatea individuală.

[1] Ibidem, p. 185.
[2] Ibidem, p. 192.

BCU IAŞI / CENTRUL UNIVERSITAR

Capitolul VII
Doctrinele volkgeist-ului

Secțiunea 1. Școala istorică germană

Teoriile Școlii istorice germane susțin, ca și cele ale școlii hegeliene a dreptului și chiar ca și concepția lui Schelling, că unicul fundament al dreptului este rațiunea istorică sau, ceea ce este același lucru, rațiunea în istorie. Școala istorică germană nu este altceva decât transpunerea în plan juridic a romantismului, care aducea în prim plan spiritul popular (Volksgeist) ascuns în istorie și revelat în instituțiile juridice prin geniul național.

Reprezentanții acestui curent de gândire în drept, sunt Hugo, Charles de Savigny și Puchta. „La originile sale această doctrină s-a născut dintr-o controversă, rămasă celebră în istoria dreptului, între doi juriști germani, descendenți ai unor protestanți emigrați în momentul Revoluției Edictului din Nantes, Antoine Thibault și Charles de Savigny."[1]

Thibault, profesor la Heidelberg, a publicat în anul 1814 o carte sub titlul *Necesitatea dreptului civil general pentru germani*, în care susținea necesitatea ca, după modelul francez, să se codifice și în Germania dreptul civil, pentru a se realiza o mai mare precizie în aplicarea sa. Era o idee de tehnică juridică, la care însă a reacționat Savigny (1779-1861) atacând-o în mod dur. Savigny era și el profesor la Heidelberg și acest atac s-a concretizat în lucrarea *Vocația timpurilor noastre pentru a legifera și pentru a cultiva știința dreptului* care, foarte repede, se va constitui într-o adevărată directivă în jurul căreia se va forma Școala istorică germană, care avea ca scop pe acela de „a reforma știința dreptului".

Nu trebuie însă uitat faptul că în problemele de tehnică juridică (codificarea) se ascund tendințe care îl situează pe Thibault pe poziția curentului jusnaturalist al lui Christian Wolff și Christian Thomasius, apărători ai dreptului natural, în care rațiunea este caracterizată de universalitate și perenitate „constituind polul în jurul căruia putea să se construiască, după o procedură logico-deductivă, un sistem juridic general unde materialul dreptului va fi adunat, în jurul principiilor și definițiilor, în categorii care îl înglobează de o manieră exhaustivă după o rigoare în întregime formală".[2] Codificarea este expresia unui formalism juridic capabil să strângă la un loc, sub forma unui sistem, întreaga legislație și care să fie capabil de a forma o imagine globală asupra legislației în vigoare, ceea ce ar echivala cu edificarea unei arhitectonici juridice. Este vorba, în fond, de o raționalizare a corpului juridic, idee susținută mai ales în Franța, unde s-a realizat o codificare a legislației civile. Ideea sa este

---

[1] *A. Brimo*, Les grands courents de la philisophie du droit et de l'Etat, Pedone, Paris, 1978, p. 181.

[2] *S. Goyard-Fabre*, Les principes philosophiques du droit politique moderne, P.U.F., Paris, 1997, p. 309.

îmbrăţişată chiar şi în Germania de către Hegel care, în *Principiile filosofiei dreptului,* afirmă că în sine codul nu are numai semnificaţia unei culegeri de legi, ci „acesta sesizează principiile de drept şi le exprimă pe calea gândirii în universalitatea lor şi prin aceasta, în determinaţia lor".[1] Având o astfel de importanţă, „a refuza unei naţiuni civilizate sau breslei juriştilor într-însa, competenţa de a alcătui un cod de legi, – întrucât nu poate fi vorba într-însul de a alcătui un sistem de legi *noi în conţinutul lor*, ci numai de recunoaşterea conţinutului prezent al legilor, în universalitatea sa determinată, adică de considerarea lui pe calea *gândirii*, cu adausul aplicaţiei la particular – ar fi una dintre cele mai mari ocări ce s-ar putea aduce unei naţiuni sau acelei bresle."[2]

Din câte se observă, Thibault nu aducea ceva nou prin propunerile sale. De ce atunci a atacat imediat Savigny? În opinia noastră, ideea codificării conţine două elemente fundamentale: universalitatea şi perenitatea dreptului. Aceste două concepte vin în contradicţie cu conceptul de istorie, or teoria lui Savigny este de natură să susţină că dreptul este propriu fiecărei naţiuni şi se dezvoltă prin dezvăluirea spiritului poporului, este deci istoric şi nu peren. Aspiraţia spre universal, exprimată de Hegel, este tendinţa cea mai profundă a raţionalismului juridic modern. Formalismul juridic, conţinut implicit şi în concepţia lui Thibault, avea ca rezultat separarea dreptului de orice concepţie metafizică, fapt ce îi asigura autonomia sa şi îi punea în evidenţă perenitatea.

Savigny, urmând linia lui Hume, Burke şi Gentz, susţine istoricitatea dreptului, în sensul că dreptul unei epoci este cu necesitate condiţionat de dreptul epocii precedente, iar libertatea de decizie juridică nu are caracterul eternităţii. „Rezultă că o filosofie a dreptului închisă în rigoarea unei metodologii pur raţionale se condamnă, prin demersul său logico-deductiv, la o statică juridică care o lipseşte de tot ceea ce aduce valoare dreptului."[3] Gândind în acest fel, Savigny relativizează dreptul şi-l leagă de istoria unei anumite naţiuni, fiind, în felul acesta, chintesenţa ascunsă a poporului care se manifestă ca atare în istorie. Susţinerea necesităţii unui aparat legislativ sau a unui cod deturnează dreptul care este „în primul rând creat de obiceiuri şi credinţele populare, apoi de jurisprudenţă, deci, de tot felul de cauze, de forţe interne acţionând în linişte"[4], ca totalitate a trăirilor poporului.

Dreptul este deci, şi în opinia lui Savigny, natural, dar el nu este expresia naturii raţionale a omului, ci exprimă totalitatea vieţii organice care este naţiunea.[5] Instituţiile juridice nu sunt rezultatul unei raţiuni care se manifestă în universalitatea sa, ci ale unei manifestări spontane rezultate dintr-un proces organic caracteristic fiecărei naţiuni. „Dreptul, afirmă el, creşte odată cu dezvoltarea şi se justifică odată cu forţa poporului şi încetează prin moarte, atunci când o naţiune pierde naţionalitatea sa".

Opunându-se raţionalismului universalist, care a întemeiat constituţionalismul în secolul al XIX-lea şi care a inspirat concepţia cu privire la drepturile omului, istoricul face să renască domeniul particularităţilor şi singularităţilor naţionale. Este aici ceea

---

[1] *Hegel*, Principiile filosofiei dreptului, Ed. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1969, p. 240.
[2] Ibidem, p. 240.
[3] *S. Goyard-Fabre*, op. cit., p. 310.
[4] *Savigny*, Über den Zweck dieser zeitschrift, p. 2-3.
[5] Ibidem, p. 3-4.

ce susţine şi A.A.L. Fischer: „oamenii (...) au văzut în istorie un proiect, un ritm, o structură predeterminată (...). Eu văd doar fenomenul care se succedă (...) doar un singur fapt major în raport cu care, pentru că este unic, nu pot exista generalizări".[1] Acest lucru semnifică faptul că evoluţia istorică nu este necunoscută, ceea ce impune „o viziune non-raţionalistă asupra funcţionării minţii omeneşti".[2] Este semnificativ faptul că teoria istoristă, promovată printre alţii şi de Savigny, îşi prelungeşte influenţa până în zilele noastre, prin dezvoltarea unor idei care combat posibilitatea controlului raţional cu privire la dezvoltarea societăţii sau cel puţin pun sub semnul întrebării utilitatea unui astfel de control, acesta fiind, în opinia lor, chiar periculos pentru reglarea vieţii sociale în viitor. „Raţionalismul care ar vrea să subordoneze totul raţiunii umane se confruntă astfel cu o veritabilă dilemă. Folosirea raţiunii tinde către control şi previzibilitate. Dar procesul de dezvoltare a raţiunii se bazează pe libertate şi pe imprevizibilitatea acţiunii umane. Cei care ridică în slăvi forţa acesteia au de obicei în vedere doar o latură a interacţiunii gândirii şi comportamentului uman, prin care raţiunea este în acelaşi timp folosită şi modelată. Ei nu văd că pentru a putea înainta procesul social care determină evoluţia raţiunii trebuie să rămână liber de controlul acesteia".[3]

Se pune aici problema dacă putem vorbi despre reguli general valabile ale evoluţiei sociale, sau fiecare naţiune are un anumit tip de evoluţie în funcţie de spiritul colectiv ce îi este caracteristic. Şcoala istorică a dreptului vizează tocmai acest element al specificităţii naţionale. O astfel de viziune poate diferenţia naţiunile, măsurând capacitatea înnăscută a unor elemente spirituale ce le fac să fie superioare unele altora, în funcţie de etapa dezvăluirii acestui spirit în istorie. Pe de altă parte, s-ar putea să se considere că anumite popoare au în spiritul lor tendinţa spre rău, ceea ce le-ar plasa într-o stare pe care nu o pot controla, fiind sortite oprobiului. De aceea, se impun anumite reţineri: „atunci când Fr. Hayek, în numele evoluţiei istorice şi a ierarhiei naturale a societăţilor, refuză constituţionalismul pe care îl taxează «carteziaN», şi respinge raţionalitatea care gândeşte abstract drepturile omului, el afirmă că regulile dreptului pozitiv sunt fondate natural: înţelegem, după el, că «ordinea spontană» învaţă istoria să treacă de artificialismul constructivist (...). Aceasta este ordinea naturală şi spontană şi nu semnul legislaţiei ce produce drepturile şi libertăţile."[4]

Regăsim la Hayek ideile lui Savigny, care susţinea că „naturalitatea dreptului nu este expresia raţionalului, ci ea exprimă viaţa totalităţii organice care este naţiunea."[5] După Savigny, naţiunea nu este rezultatul unui contract social care ar fi fost edificat într-un cadru atomistic al individualităţilor, ci ea este un tot, în a cărui complexitate indivizibilă părţile sunt solidare şi a cărui viaţă şi cultură definesc rupturile şi discontinuităţile mecanismului raţional. Activitatea de codificare a dreptului nu trebuie confundată cu sursa fondatoare a dreptului politic care se întemeiază pe particularităţile naţionale, astfel că „dreptul politic, conform lui Savigny, trebuie să fie

---

[1] A se vedea, în acest sens, *H.A.L. Fischer*, History of Europe, op. cit., vol. I, p. VII.

[2] *F.A. Hayek*, Constituţia libertăţii, Institutul European, 1998, p. 54.

[3] Ibidem, p. 61.

[4] *S. Goyard-Fabre*, op. cit., p. 203.

[5] A se vedea Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtsw issenchaft, cap. II, p. 8.

expresia vieţii particulare a unui popor". Dreptul îşi are temeiul, în ultimă analiză, în *cutumă* şi în *istorie*.

Hegel îi va reproşa lui Savigny că lipseşte teoria dreptului de o viziune autentic filosofică. Şi el admite că istoria poate să fie sursa dreptului, dar cu condiţia fundamentală, după el, ca ea să fie mediatizată de gândire. Explicaţia istorică a unei instituţii nu poate ţine locul fundamentării filosofice. Numai prin cunoaştere dreptul capătă universalitate, ceea ce se constituie într-un element deosebit de important care implică momentul medierii raţionale a dreptului ca şi al cutumei. „Prin faptul că dreptul este instituţie şi că este cunoscut, se înlătură tot accidentalul simţirii, al opiniei subiective, forma răzbunării, a milei, a egoismului, şi numai astfel îşi dobândeşte dreptul determinaţia sa adevărată şi ajunge la cinstea care i se cuvine. Numai trecând prin disciplina înţelegerii el devine capabil de universalitate."[1] Se vede că Hegel separă cu grijă conţinutul legilor, care este condiţionat istoric, de forma acestora care, fiind aceea a universalităţii, implică sensul universal prin intermediul gândirii. Hegel, contrar lui Savigny, nu admite fundamentul cutumiar al dreptului, pentru că, în opinia sa, o astfel de fundamentare ar condamna dreptul la relativism. Relativizând dreptul, Savigny, în opinia lui Hegel, confundă geneza exterioară cu geneza conceptuală; o justificare însă care depinde de circumstanţe nu este o justificare adevărată. În gândirea lui Hegel, Spiritul universal la care trebuie raportat şi dreptul politic ca „tribunal al lumii" este raţiunea care domină accidentalităţile istoriei. Cu alte cuvinte, dreptul este raţional şi are vocaţia universalităţii. Şi Hegel antrenează dreptul în istorie, dar acesta este de natură raţională.

Criticând istoricismul, Karl R. Popper încearcă să demonstreze că şi acesta bazat pe o concepţie evoluţionistă, pretinde că descoperă legile dezvoltării istorice. „Înţeleg prin istoricism, zice Popper, o abordare în ştiinţele sociale care consideră predicţia istorică drept ţelul ei principal şi care consideră că la acest ţel se poate ajunge descoperind ritmul sau tiparul, legile sau tendinţele care stau la baza evoluţiei istoriei."[2] Această pretenţie induce ideea că istoria, în care evenimentele sunt singulare, se dezvoltă după anumite legi, aceasta nefiind decât rezultatul unei repetiţii constante a faptelor, ceea ce ar conduce la posibilitatea predicţiei cursului devenirii ulterioare. Acest mod de a gândi poate conduce la imobilism, pentru că dreptul, conform Şcolii istorice germane, în obiectivitatea sa, anulează orice libertate a omului de a interveni în cursul evenimentelor şi pentru a le crea. O astfel de concepţie poate favoriza totalitarismul. Dacă în domeniul juridic totul se petrece după o necesitate contra căreia nu se poate face nimic, înseamnă că regulile juridice, transmise prin tradiţie şi cutume, dirijează evoluţia dreptului, înlăturând orice iniţiativă.

După Leo Strauss, care procedează, aşa cum a făcut şi Hegel, în a critica Şcoala istorică germană pornind de la problemele fundamentale ale filosofiei, se arată că istoricismul, nefăcând distincţia între fapte şi valori, este o non-filosofie.[3] Datorită acestui fapt, „urmează trei consecinţe: sau el trece şi nu lasă în urma sa decât praful; sau apărând relativismul, pe care îl ataşează spiritului unui anumit timp, îl face în epoca sa absolut; atunci el este incoerent şi se prăbuşeşte; sau, încă, pentru a

[1] *Hegel*, op. cit., p. 241.
[2] *K.R. Popper*, Mizeria istoricismului, Ed. All, Bucureşti, p. XXV.
[3] *L. Strauss*, La cité et l'homme, 1964, 1987, p. 15.

supraviețui, el trebuie să se depășească, reclamând lucruri transistorice: atunci el nu este el însuși și nu mai este istorie. În toate cazurile, istoricismul provoacă disoluția filosofiei."[1]

Școala istorică, renunțând la universalitatea rațiunii și inducând ideea unei necesități inexorabile care acționează în istorie și, implicit, și în drept, anulează orice efort de coordonare și inițiativă în științele juridice. Cu toate acestea, Școala istorică are meritul de a fi stimulat cercetarea juridică, aducând în prim-plan necesitatea studierii vechilor instituții. De asemenea, teoreticienii școlii au atenționat asupra riscurilor unui raționalism excesiv, acordând în felul acesta o mai mare atenție tratării complexe a problemelor juridice. Capătă importanță sentimentul irațional al unei necesități interne a dezvoltării dreptului, punându-se accentul pe noțiunea de drept popular și de spirit al poporului, concepție care va avea foarte multă influență în orientarea cercetării ulterioare, dar care va crea și multe deformări ale ideii de drept.

Secțiunea a 2-a. Doctrina național-socialistă a statului și dreptului

Național-socialismul este o variantă a fascismului care s-a manifestat în Germania de o manieră dintre cele mai dure. El apare ca o reacție a burgheziei capitaliste din Germania, care își vede amenințată poziția socială și politică de tendințele revoluționare de natură marxistă manifestate după primul război mondial. Pe de altă parte, în această perioadă are loc în Germania o bulversare a valorilor tradiționale. „Transformarea poporului german după modul hitlerian, scrie F. Meinecke, a fost posibilă prin disocierea forțelor spirituale existente după epoca lui Goethe, ceea ce se poate percepe ca o bulversare a echilibrului psihic între forțele raționale și iraționale".[2] Pe acest fond al dezechilibrelor mai vechi, se adaugă un altul, rezultat din frustrarea politică pricinuită de pierderea războiului în 1918, care a generat o adevărată criză. În conștiința germanilor persistă ideea că războiul a fost pierdut prin trădarea realizată de către politicienii socialiști și democrați și de către evrei. Hitler credea cel mai mult acest lucru. Între cele două războaie mondiale în Germania s-a produs o adevărată criză economică și socială prin ruinarea vechii burghezii și, ca urmare, prin creșterea alarmantă a șomajului care îi lipsea pe mulți germani de orice resurse și de posibilitatea de a fi ajutați. În aceste condiții disperate a câștigat rapid demagogia care să dea în conștiințele germanilor visul de putere și de revanșă. Pe acest fond de nemulțumiri acumulate, a apărut Hitler, care era considerat ca omul-providență capabil să realizeze aspirațiile unui popor frustrat.

Întemeierea filosofiei național-socialismului a fost găsită în concepția despre stat degajată din gândirea lui Hegel, din care se desprinde ideea de spirit al națiunii. O asemenea idee a fost vehiculată, de asemenea, înainte de Hegel, în concepțiile lui Fichte și Schelling. „Național-socialismul, penetrat în întregime de romantismul lui Savigny, exaltat până la sectarismul absolut cu rasismul împrumutat de la Gobineau

---

[1] *S. Goyard-Fabre*, op. cit., p. 205.

[2] *F. Meinecke*, Die Deutsche Katastrophe, Wiesbaden, 1946, citat de *Y. Guchet, J.-M. Demaldent*, Histoire des idées politiques, tome 2, Armand Colin, Paris, 1996, p. 362.

şi Chamberlain, în timp ce voinţa de putere a lui Nietzsche şi materialismul lui Spengler atribuiau Germaniei un rol profetic în apărarea civilizaţiei occidentale, faţă de barbarii asiatici şi de comunismul ideo-marxist".[1]

Combinarea celor două elemente, cel al frustrării politice şi crizei economice şi cel al fundamentării filosofice a rolului Germaniei în realizarea unei noi ordini mondiale, a dus la o răsturnare de proporţii a valorilor pe care se sprijinise până atunci naţia germană. Există încă din perioada lui Hegel opinia că fundamentarea teoretico-filosofică a Revoluţiei franceze îi revine ca sarcină poporului german. Se creează astfel în conştiinţa oamenilor ideea, întărită de către majoritatea filosofilor, că, după greci, germanilor le revine rolul de a civiliza Europa. Acest fond teoretic începe să exalte tot mai mult naţionalismul care a culminat cu fascismul ajuns la putere odată cu Hitler.

Bazat pe noţiunea de spirit al poporului, gândită de Savigny, naţional-socialismul adoptă o doctrină a acţiunii întemeiată pe iraţional şi pe mistică politică, negând orice adevăr al dreptului. Negarea dreptului se datorează şi folosirii abuzive a concepţiei hegeliene a identităţii contrariilor, ceea ce, în opinia teoreticienilor naţional-socialişti, poate duce la identificarea dreptului cu forţa. Luând din gândirea lui Hegel doar ceea ce favoriza acţiunea de forţă, bazată pe iraţional, ei vor subordona în totalitate individul comunităţii în aşa fel încât se consideră că „comunitatea este o realitate organică în care omul se absoarbe pentru a fi cu adevărat el însuşi". De la Nictzsche este luată ideea supraomului, idee care a condus la credinţa aproape mistică într-un conducător profetic. Interesul general este impus cu forţa interesului particular, ajungându-se până la suprimarea fizică a celor ce nu se conformau acestui percept.

Toate aceste manifestări ale naţionalismului fără limite se constituie într-o opoziţie categorică cu raţionalismul, exprimată în plan teoretic prin aşa-numitul pangermanism. După Cassirer, pangermanismul este o doctrină în care, în numele naţiunii germane, sunt dezvoltate cu o amploare vertiginoasă ambiţii colonialiste, visuri expansioniste şi imperialiste, pofte de anexiune, o voinţă de cucerire şi o aspiraţie hegemonică care, înconjurată de elemente pasionale, ca rasismul şi xenofobia, mergând până la misticism, au distrus cadrele constituţionale ale dreptului politic modern.[2] Pangermanismul nu se baza numai pe superioritatea intelectuală, economică şi militară a Germaniei, ci şi pe superioritatea rasei albe, mai ales a celei germane. Pe acest fond s-a dezvoltat, la nivelul poporului german, o ideologie iraţională care a ajuns până la mistică bolnăvicioasă.[3] Cu pangermanismul se trece de la filosofie la ideologie, o ideologie care este dominată „de un iraţionalism care, incapabil de a se reclama de la un criteriu riguros, acumulează şi amestecă referinţe heterogene – sângele, forma craniului, culoarea ochilor sau a părului, pământul, istoria, cutuma, inteligenţa, simţul artistic, credinţele – pentru a dovedi că se întemeiază pe natură şi rasă, ceea ce implică o critică radicală a concepţiilor politice şi juridice ale

[1] *A. Brimo*, op. cit., p. 185.

[2] A se vedea *E. Cassirer*, Le mythe de l'État, op. cit., p. 306 sq.

[3] A se vedea *A. Gobineau*, Essai sur l'inégalité des races, 1853-1855, în Oeuvres completes, Pléiade, tom I, 1983: L'histoire n'éxiste que chez les nations blanches, lir. IV, chap. 1, p. 623.

statului modern (acelea ale burgheziei revoluționare sau acelea ale democrației egalitare din secolul al XIX-lea)".[1]

Dreptul este socotit a fi produs de spiritul poporului, născut în sânul poporului, este chintesența rasei în mijlocul căreia apare. Dreptul este forma cea mai elevată a vieții poporului, adică este expresia spiritului juridic al națiunii.

Locul individului într-o astfel de ideologie este redus la maximum, libertatea individuală fiind interpretată, după modelul lui Hegel, ca fiind subordonată necesităților statului. El nu este decât un element al unui tot care îl depășește, ideologia nazistă extinzându-se la toate domeniile dreptului: drepturile subiective, dreptul penal sau dreptul muncii. Dreptul subiectiv este eliminat și înlocuit cu cel de obligație, pentru că nimeni nu posedă alt drept decât pe acela de a-și face în permanență datoria. În felul acesta ideea de obligație se substituie dreptului subiectiv. Nu mai există o distincție clară între dreptul public și cel privat. Unitatea internă a dreptului este dată de ideea de primordialitate a comunității și de subordonare a intereselor private. Dreptul familiei trebuie să fie modificat în așa fel încât să corespundă ideologiei rasiale. Acesta trebuie să fie pus în slujba consolidării rasei, așa cum era ea determinată în ideologia național-socialistă. Statul nu are altă menire decât de a face totul pentru a consolida comunitatea rasială. Nici o regulă de drept nu putea să modifice raporturile sociale, dacă nu era în concordanță cu ideologia de rasă. Era exclusă orice activitate creatoare din partea juriștilor, singurul care putea interveni în ordinea de drept era Führerul, cel care conform ideologiei și credinței populare, era persoana profetică, singura în măsură să contribuie la salvarea rasei de influențele din afară.

Ideile național-socialiste au avut susținere din partea unor intelectuali de marcă, printre care se pot aminti Karl Hanshofer (1869-1946), Carl Schmitt (1888-1985) și Martin Heidegger (1889-1976). Karl Hanshofer[2], militar de carieră, a devenit până la urmă cercetător în domeniul geopoliticii. Va deveni în vremea regimului nazist președintele Academiei Germane, funcție care îi va asigura un anumit prestigiu lui Hitler prin faptul că susținea teoria spațiului vital. „Așadar, dreptul natural inalienabil al fiecărui om care lucrează de a dispune de suficient aer pentru a respira, de suficient spațiu vital și de a-și afirma personalitatea etică."[3] O astfel de concepție îndeamnă la cucerirea spațiului vital și apărarea acestuia după ce a fost cucerit, și implică folosirea forței în numele dreptului natural capabil să susțină izbucnirile iraționale ale spiritului națiunii.

Carl Schmitt[4] introduce în scrierile sale dihotomia amic-inamic drept criteriu al politicului, susținând că dacă dihotomiile bine-rău, frumos-urât sunt criterii valabile în domeniul eticii și al esteticii, dihotomia amic-inamic constituie fundamentul politicului. El concepe *inamicul* (inamic privat), în opoziție cu *hostis* (inamic politic), individul neputând să aibă inamici publici, pentru că numai statul poate focaliza relația amic-inamic. Într-o astfel de concepție, războiul și politica sunt strâns legate, statul

[1] *S. Goyard-Fabre*, op. cit., p. 344.

[2] *Y. Guchet, J.-M. Demaldent*, Histoire des idées politiques, Tome 2, Armand Colin, Paris, 1996, p. 366-368.

[3] *H.A. Jacobsen*, Introduction à K. Hanshofer, De la geopolitique, Paris, Fayard, 1986, p. 55.

[4] *Y. Guchet, J.-M. Demaldent*, op. cit., p. 367.

trebuind să fie în permanenţă capabil de a-şi distruge inamicii. După Schmitt, războiul este „o realitate eventuală care guvernează după propriul său model gândirea şi acţiunea oamenilor, determinând un anumit tip de comportament politic specific".[1] Pornind de la această dihotomie, el va susţine că este de la sine înţeles că dacă în interiorul unui stat raporturile amic-inamic capătă o mare amploare, rezultă o pierdere inevitabilă de substanţă a acestuia. Statul poate evita un astfel de conflict, de maniera că dacă o parte a poporului se declară fără inamici (pacifiştii), ea recunoaşte astfel un nou aranjament al nivelului de inamici ai statului, ceea ce este de neadmis. Într-o astfel de concepţie, democraţia este un rău, motiv pentru care ea va fi atacată în substanţa sa, adică în practica parlamentară. Organele executive trebuie să hotărască fără a mai face apel la dezbaterile parlamentare, concepţie ce susţinea venirea la putere a lui Hitler.

Acest mod de a gândi evidenţiază primatul politicului asupra juridicului. Este o concepţie care apare ca o combatere a liberalismului şi a normativismului kelsian, la care, afirmă Schmitt, politicul este instituţia unei degenerări accentuate. Normativismul lui Kelsen denigrează politica (*Sein*) în favoarea unei construcţii juridice închise în ea însăşi şi fondate pe o normă (*Sollen*) care este numai ipotetică. În ceea ce priveşte liberalismul, el afirmă că „nu există decât o critică liberală a politicului, dar nu există politică liberală *sui generis*".[2]

Concepţia lui Schmitt este caracterizată ca fiind decizionistă, adică antinormativistă.

Martin Heidegger, într-o anumită perioadă, a simpatizat cu mişcarea nazistă. Este vorba de anul 1933 când a fost rectorul Universităţii din Freiburg, perioadă în care s-a observat o anumită apropiere de naţional-socialism. Critica acestei simpatii naţional-socialiste manifestată de Heidegger vine în special din Franţa şi ea a avut un rol însemnat pentru că a înlocuit abordarea cu care era analizat cu o abordare mai austeră, ceea ce a permis o mai corectă recepţionare a operei sale alături de alte opere tot atât de valoroase. Este o simpatie de scurtă durată, după care el se va distanţa de această mişcare. În perioada cât a fost rector al Universităţii din Freiburg devine membru al partidului nazist. Va demisiona în februarie 1934. După această perioadă, Heidegger va adopta tăcerea în domeniul politic.

În perioada simpatiei faţă de naţional-socialism, Heidegger a susţinut urcarea la putere a lui Hitler şi nu a luat atitudine în ceea ce priveşte exterminarea evreilor. Redăm un text care pune în evidenţă gândirea sa politică din acea perioadă: „la 12 noiembrie, poporul german va alege viitorul său. Acest viitor este legat de Führer. Poporul nu poate alege viitorul decât dacă, pe baza a ceea ce se numeşte consideraţie politică exterioară, el depune un buletin consemnând «da», fără a include în acest «da» şi Führerul şi mişcarea care ne face ca unul, incondiţionat cu el. Nu există un nivel al politicii exterioare şi altul de politică interioară. Nu există decât o singură voinţă, aceea care vrea existenţa plină şi întreagă a statului."[3]

G. Steiner merge până la a afirma că există o legătură indiscutabilă între stilul şi viziunea din *Fiinţă şi timp*, cea mai importantă lucrare a lui Heidegger, şi cele ale

---

[1] *C. Schmitt*, Der Begriff des politischen, 1926, citat de *Y. Guchet, J.-M. Demaldent*, op. cit., p. 367.

[2] *C. Schmitt*, La notion de politique, Flammarion, 1992, p. 115.

[3] *M. Heidegger*, Écrits politiques, Gallimard, Paris, 1955, p. 120.

nazismului. Astfel „nazismul şi antropologia ontologică din *Fiinţă şi timp* pun în mod egal accentul pe aspecte concrete ale existenţei omului în lume, pe sănătatea minţii şi trupului". Sunt şi alţi autori care subliniază această filiaţie.[1]

Din ceea ce am analizat aici, într-un mod succint, rezultă că naţional-socialismul nu reţine decât raţiunea de stat pe care Führerul este singurul chemat să-l conducă şi să-l judece. În felul acesta dispare, pentru o bună perioadă de timp, raţiunea de drept, locul ei fiind luat de statul totalitar care are propria sa raţiune de a fi, în opoziţie totală cu dreptul. În plan politic această disoluţie a dreptului a echivalat cu disoluţia oricărei idei democratice şi, implicit, cu dispariţia individului din sfera politicului.

[1] A se vedea *V. Farias*, Heidegger et le nazisme, Paris, 1987; *F. Fédier*, Heidegger, anatomie d'un scandale, Paris, 1988.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul VIII
Curentul structuralist

§1. Prezentare generală

Structuralismul este unul dintre curentele cele mai importante în gândirea filosofică şi metodologică din zilele noastre. Unii autori consideră structuralismul ca pe o revoluţie copernicianã în domeniul ştiinţelor sociale pe motivul că prin metoda folosită acest curent pune la dispoziţia lor instrumentul de care fuseseră lipsite, şi anume acela al preciziei ştiinţifice bazată pe modelul matematic. Cu alte cuvinte, ştiinţele sociale au la dispoziţie o metodă nouă fundamentată pe modele şi sisteme formalizate. Structuralismul a apărut sub influenţa lingvisticii, singura ştiinţă umanistă în măsură să se folosească de metodele de formalizare aşa cum apar acestea în ştiinţele naturii. Influenţa lingvisticii este foarte mare, ea cuprinzând domenii ce pornesc de la sociologie şi antropologie, inclusiv ştiinţele politice şi teoria generală a dreptului şi a statului. Structuralismul, curent de gândire cu implicaţii dintre cele mai interesante, are tentaţia de a face din ştiinţa socială o ştiinţă a *comunicaţiei*.

Structuralismul este, de fapt, un curent de gândire care îşi are originea în lucrările antropologice ale lui Claude Lévis-Strauss. De altfel una dintre cele mai importante lucrări ale lui Lévis-Strauss se numeşte *Antropologia structurală*. Acesta s-a născut la Bruxelles, în 1908. După ce a urmat studiile de sociologie, etnologie şi cele juridice, a predat la început în universităţile braziliene, unde a avut posibilitatea să observe populaţiile primitive din America Centrală. În urma acestor observaţii el a ajuns să formuleze noţiunea de structură, care s-a format şi ca urmare a contactelor cu matematicieni şi lingvişti americani.

§2. Conceptul de structură anterior «Antropologiei structurale»

Structuralismul a apărut din nevoia de a găsi o metodă care să dea rigoare conceptelor de natură antropologică. Evoluţia gândirii spre metoda structurală este redată chiar de Lévis-Strauss în cartea sa *Antropologia structurală*. Prima problemă care s-a pus în etnologie a fost aceea a relaţiei acesteia cu istoria. În acest sens Hauser şi Simaud au expus problemele de principiu şi de metodă care deosebeau între ele istoria şi etnologia. Pornind de aici, „problema raporturilor dintre ştiinţele etnologice şi istorie, care este totodată şi drama lor interioară manifestă, poate fi formulată în modul următor: ori ştiinţele noastre sunt legate de dimensiunea diacronică a fenomenelor, adică de ordinea lor în timp, şi atunci sunt incapabile să redea istoria lor, ori încearcă să lucreze în maniera istoricului, şi atunci dimensiunea timpului scapă."[1] Punând astfel problema, discuţia vizează raporturile dintre istorie şi etnologie. Aşa

[1] *C. Lévis-Strauss*, Antropologia structurală, Ed. Politică, Bucureşti, 1978, p. 5.

cum concepe Lévis-Strauss acest raport, deosebirea fundamentală dintre acestea nu este nici obiectul, nici scopul şi nici metoda, pentru că ele au acelaşi obiect care este viaţa socială, acelaşi scop, care este o mai bună înţelegere a omului, şi aceeaşi metodă, ci ea constă în alegerea prospectelor complementare: istoria organizându-şi datele în raport cu expresiile *conştiente*, pe când etnologia în raport cu condiţiile *inconştiente* ale vieţii sociale.

Acest mod de a vedea lucrurile aduce deja în discuţie un concept care a fost în mare măsură neglijat, şi anume, acela al *inconştientului*. Acesta din urmă impune formele sale unui conţinut comportamental conştient; de fapt, este vorba de o *matrice* arhetipală inconştientă care este capabilă să dea socoteală de întregul comportament social. Se ajunge astfel la o adevărată *structură* a inconştientului, pe care etnologul trebuie să o ia în seamă în modul cel mai serios pentru a putea explica modul de *relaţionare* a comportamentului uman la o scară universală. „Dacă, aşa cum credeam, afirmă Lévis-Strauss, activitatea inconştientă a spiritului constă în a impune forme unui conţinut şi dacă aceste forme sunt fundamental aceleaşi pentru toate spiritele, vechi şi moderne, primitive şi civilizate – după cum arată, în mod atât de strălucit, studiul funcţiei simbolice, aşa cum se exprimă ea în limbaj – este necesar şi suficient să se ajungă la structura inconştientă subiacentă fiecărei instituţii sau fiecărui obicei, spre a obţine un principiu de interpretare valid pentru alte instituţii şi alte obiceiuri, cu condiţia, firește, de a împinge analiza destul de departe."[1]

Acesta este primul pas, dar unul important, în definirea conceptului de structură. Ideea structuralismului vine însă din partea *fonologiei* al cărei maestru este N. Trubetzkoy. Conform acestui autor, metoda fonologică are în vedere câteva elemente fundamentale: 1) fonologia trece de la cercetarea fenomenelor lingvistice *conştiente* la cele *inconştiente*; 2) ea nu tratează *termenii* lingvistici ca entităţi independente; 3) ia ca bază a analizei *relaţiile* dintre aceştia; şi 4) introduce noţiunea de *sistem*[2]. Fonologia reuşeşte, prima dintre ştiinţele sociale, să introducă termenul de relaţii necesare.

Deosebirea dintre istorie şi etnologie este, de fapt, deosebirea dintre metoda diacronică şi cea sincronică. În deosebirea lor, cele două metode sunt complementare. Lévis-Strauss pare să acorde prioritate metodei diacronice. De aceea, el va accepta interpretarea fonologică a lui Trubetzkoy, interpretare de natură diacronică. Acesta afirma că „evoluţia sistemului fonologic este dirijată la fiecare moment dat de *tendinţa către un scop* (...). Această evoluţie are deci un sens, o logică internă, pe care fonologia istorică este chemată s-o scoată în evidenţă." Prin aceste afirmaţii se pune în evidenţă sistemul, contra unei interpretări individualiste, atomiste. Lévis-Strauss va accepta în mod limitativ că o asemenea metodă se poate aplica fără nicio dificultate problemelor de înrudire de care se preocupă etnologia. Pornind de la ideea că există similitudine între lingvistică şi etnologie, concluzia la care ajunge Lévis-Strauss este aceea că „ceea ce conferă înrudirii caracterul ei de fapt social nu constă în ceea ce trebuie ca să păstreze de la natură, ci în demersul esenţial prin care ea se separă de aceasta. Un sistem de înrudire nu constă în legăturile obiective de filiaţie sau de consangvinitate dintre indivizi; el nu există decât în conştiinţa

[1] Ibidem, p. 32. Problema este tratată de *Lévis-Strauss* şi în articolul L'efficacité symbolique, Revue de l'historie des religions, nr. 385, I, 1949.

[2] *N. Trubetzkoy*, La phonologie actuelle, in Psychologie du langage, Paris, 1933.

oamenilor, fiind un sistem arbitrar de reprezentări şi nu dezvoltarea aparentă a unei situaţii de fapt"[1].

Datorită acestei interpretări sistemele de înrudire sunt sisteme de simboluri şi, ca urmare, în antropologie, ca şi în lingvistică „ne aflăm în plin simbolism." Această categorisire de natură simbolică a celor două domenii se datorează faptului că ambele sunt aspecte ale aceleiaşi realităţi sociale. Atât limbajul, cât şi rudenia, sunt modalităţi ale *comunicării*. Pornind de la acest element comun care este comunicarea, se poate spune că lingvistica a determinat în mod decisiv studiile de antropologie structurală.

Una dintre cele mai semnificative influenţe asupra antropologiei a avut-o Ferdinand de Saussure prin lucrarea sa, de acum celebră, *Curs de lingvistică generală*. Vorbind despre *limbă*, acest autor spunea că „după cum jocul de şah constă în întregime din combinarea diferitelor piese, tot astfel şi limba are caracterul unui sistem bazat complet pe opoziţia dintre unităţile sale concrete"[2]. Limba deci, este un sistem de semne ce exprimă idei. „Se poate deci concepe o ştiinţă care studiază viaţa semnelor în viaţa socială"[3]. O astfel de ştiinţă este *semiologia*. În studiul semiologic se poate ajunge la rezultatul conform căruia în limbă „din orice parte am aborda-o, nu vom găsi în ea nimic simplu, ci doar pretutindeni şi întotdeauna acelaşi echilibru complex de termeni care se condiţionează reciproc"[4]. Aceste relaţiuni duc la comparaţia făcută de Saussure între lingvistică şi algebră.

Plecând de la concepţia sistemică a lingvisticii, Lévis-Strauss va elabora metoda sa structurală. Structura socială, afirmă el, nu se poate confunda cu structura lingvistică, chiar dacă există unele similitudini între ele. Există însă posibilitatea să comparăm lingvistica cu orice alt sistem social pornind de la termenul fundamental de comunicare. Astfel, există trei nivele de comunicare: comunicarea prin intermediul femeii (căsătoria), comunicarea prin intermediul bunurilor şi serviciilor şi comunicarea mesajelor. În fond, aceste trei forme de comunicare sunt în acelaşi timp forme de schimb. Între ele există analogii, dar nu se poate susţine că limbajul este originea celorlalte forme. Pe lângă cele menţionate, în societate se mai găsesc şi alte limbaje, cum ar fi arta, mitul, ritul, religia care, şi ele, au la rândul lor un sens analog cu limbajul. Toate aceste analogii sunt posibile datorită unei activităţi fundamentale şi anume aceea a *spiritului uman*.

§3. Definirea conceptului de structură în antropologie

Am afirmat mai sus că Lévis-Strauss *părea*, după modelul fonologic promovat de Trubetzkoy, să acorde prioritate diacroniei. În realitate metoda structuralistă pe care o practica nu putea decât să pună în evidenţă importanţa metodei sincronice în cercetarea antropologică. De aici, se poate uşor deduce că, în conformitate cu această teorie, are o importanţă covârşitoare gândirea prezentului şi mai puţin a trecutului transpus istoric. Că aceasta este orientarea lui Lévis-Strauss rezultă şi din motto-ul de

[1] *C. Lévis-Strauss*, op. cit., p. 67.
[2] *F. de Saussure*, Curs de lingvistică generală, Polirom, Iaşi, 1998, p. 122.
[3] Ibidem, p. 41.
[4] Ibidem, p. 134.

la început studiului său privind problemele de metodă. Este un extras din lucrarea lui J.J. Rousseau, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*: „Cercetările pe care le putem întreprinde în această privință nu trebuie să le luăm drept adevăruri istorice, ci numai ca raționamente ipotetice și condiționate, care mai degrabă pot să lămurească natura lucrurilor decât să arate adevărata lor origine, și asemănătoare ipotezelor pe care le fac în fiecare zi fizicienii noștri cu privire la alcătuirea lumii". Este cuprins în acest citat un crez metodologic căruia Lévis-Strauss îi va acorda toată atenția. Structuralismul este în primul rând metodologic; el este fidel unei metode care face posibilă o știință socio-umană comparabilă cu științele naturii. Extrapolările de natură filosofică și ideologică au venit după aceea și ele au marcat o bună parte din gândirea secolului XX.

Problemele de metodă pornesc, după autorul *Antropologiei structurale*, de la definirea noțiunii de structură, ca concept de bază al antropologiei. Confuzia care domină concepția despre structură necesită o delimitare mai precisă a acestui concept. Faptul că noțiunea de structură este ambiguă rezultă chiar din definiția dată acesteia de către unul dintre autorii care au susținut-o. Astfel, Kröeber în *Antropologia* sa, afirmă: „noțiunea de «*structură*» nu este, probabil, nimic altceva decât o concesie față de modă: un termen cu sens bine definit începe să exercite deodată o atracție ciudată în decurs de vreo zece ani, cum ar fi de pildă, cuvântul «aerodinamic»; lumea începe să-l întrebuințeze, fără discernământ, pentru că sună plăcut la ureche. Fără îndoială, o personalitate tipică poate fi considerată din punctul de vedere al structurii sale. Dar același lucru este adevărat pentru o atribuire fiziologică, pentru un organism, pentru o societate sau o cultură oarecare, pentru un cristal sau o mașină. Orice lucru, cu condiția de a nu fi complet amorf, posedă o structură. Astfel încât se pare că termenul de «structură» nu adaugă absolut nimic la ceea ce știm deja, atunci când îl întrebuințăm, decât o picanterie agreabilă"[1]. Același autor definea termenul de structură socială ca fiind identic cu cel de organizare socială.

Încercând o apropiere între lingvistică și antropologie putem deduce că Lévis-Strauss se întreabă: care este acel fapt antropologic care pare să se desprindă de cultură, de viața socială, de istorie și chiar de oamenii care trăiesc în societate? Acest mod de a pune problema nu duce la ideea unei rupturi cu realitatea, ci are menirea de a pune în evidență o metodă care să se orienteze după modele, dacă se poate chiar matematizabile. Pornind de aici, el poate afirma că „principiul fundamental este că noțiunea de structură socială nu se referă la realitatea empirică, ci la modele construite după ea"[2]. Acest mod de a gândi face ca, metodologic, să apară „deosebirea dintre două noțiuni atât de apropiate, încât au fost adeseori confundate, adică aceea de *structură socială* și aceea de *relații sociale*"[3]. Conform concepției din *Antropologia structurală*, „*relațiile sociale* sunt materia primă întrebuințată pentru construirea modelelor care scot în evidență *structura socială* însăși"[4]. Concluzia ce se desprinde de aici este aceea că structura socială nu poate fi redusă la totalitatea relațiilor sociale observabile la nivelul unei societăți determinate. „Cercetările de

[1] *Kröeber*, Antropologie, op. cit., 1948, p. 325.
[2] *C. Lévis-Strauss*, op. cit., p. 336.
[3] Ibidem, p. 336.
[4] Ibidem, p. 336.

structură – afirmă Lévis-Strauss – nu revendică un domeniu propriu printre faptele de societate; ele constituie mai curând o metodă susceptibilă de a fi aplicată diverselor probleme etnologice şi ele seamănă cu formele de analiză structurală utilizate în diferite domenii"[1]. Ceea ce este important în aceste cercetări este de a şti în ce constau aceste metode care, de fapt, sunt obiectul analizei structurale. În felul acesta ne plasăm nu în domeniul etnologiei, ci mai degrabă în domeniul *epistemologiei*, pentru că definiţiile date structurii nu au nimic comun cu cercetările concrete ale etnologiei. Modelele structurale sunt construcţii raţionale care pun în evidenţă, pornind de la o astfel de construcţie, realitatea socială însăşi. Mai bine zis, realitatea socială este încadrată în tipare propuse de observator; modelele însă, pe de altă parte, pot fi regăsite, aplicând metoda, într-o realitate mai mult sau mai puţin evidentă. O modalitate de lucru corectă poate întâlni modelele sociale însele.

Cele afirmate aici se lămuresc mai bine dacă luăm în consideraţie raportul observaţie-experimentare. „La nivelul observaţiei – susţine Lévis-Strauss – regula principală, s-ar putea spune chiar singura regulă, este că toate faptele trebuie să fie observate şi descrise exact, fără a permite prejudecăţilor teoretice să altereze natura sau importanţa. Această regulă are drept consecinţă o altă regulă: faptele trebuie studiate ca atare (ce procese concrete le-au determinat existenţa?), precum şi în relaţia lor cu ansamblul (adică orice schimbare observată într-un punct va fi raportată la circumstanţele globale ale apariţiei sale)"[2].

Modelul structural trebuie să satisfacă patru condiţii: 1. o structură trebuie să aibă caracter de sistem, ea constă din elemente în aşa fel încât o modificare a unuia atrage după sine o modificare a tuturor celorlalte; 2. fiecare model să aparţină obligatoriu unui grup de transformări; 3. cele două proprietăţi enunţate să facă previzibilă reacţia modelului în caz că se modifică unul dintre elemente; 4. un model trebuie să fie de aşa manieră construit, încât funcţionarea sa să poată explica toate faptele. Se observă din aceste condiţii ale structurii că suntem într-un domeniu al unei realităţi relaţionale. De aceea economia, lingvistica etc., ca forme ale vieţii sociale, se prezintă ca ştiinţe care vizează raporturi. Toate aceste raporturi creează un model de realitate care refuză modelul liniar cartezian, bazat pe o înlănţuire cauzală, şi instituie relaţia de *reciprocitate*. Tocmai acest concept al reciprocităţii în relaţia dintre elementele structurii dă seamă de caracterul sincronic al modelului. Raporturile de reciprocitate ţin de o teorie a *comunicării*, ceea ce ne conduce în mod necondiţionat şi în domeniul antropologiei la susţinerea proiectului saussurian al unei *semiologii* generale. Toată această problematică folosită în lingvistică şi antropologie ca instrument de lucru pentru o abordare ştiinţifică de adâncime va genera o modalitate de gândire filosofică ale cărei implicaţii le vom analiza mai târziu.

Ceea ce este caracteristic structurii este relaţia de reciprocitate între elemente care va prevala elementelor ca atare şi care va cădea într-un plan secund. De aceea se poate vorbi de o autonomizare a structurii în raport cu elementele sale, ceea ce justifică postulatul conform căruia o structură îşi este sieşi suficientă. Jean Piaget, pornind de la caracterul antologic specific, defineşte structura în felul următor: „La o

[1] Ibidem, p. 336.
[2] Ibidem, p. 338.

primă aproximare o structură este un sistem de transformări care în calitatea sa de sistem comportă existența unor legi (în opoziție cu proprietățile elementelor acestui sistem) și care se conservă sau se transformă prin chiar jocul transformărilor sale, fără ca acestea să ducă la depășirea granițelor sistemului respectiv sau să apeleze la elemente exterioare. Într-un cuvânt, o structură cuprinde trei însușiri: de totalitate, de transformări și de autoreglaj"[1]. Structura este un ordin ce se situează între real și imaginar sau între realitate și conștiință, este un obiect structural. De aceea, primul criteriu al structuralismului este descoperirea și recunoașterea unui al treilea ordin, unui al treilea reper: acela al simbolicului. Este refuzul de a confunda simbolicul cu imaginarul, cât și cu realul, cel care constituie prima dimensiune a structuralismului. Acolo însă, totul a început prin lingvistică: „dincolo de cuvânt în realitatea sa și în părțile sale sonore, dincolo de imaginile și conceptele asociate cuvintelor, lingvisticul structuralist descoperă un element de o cu totul altă natură, un obiect structural"[2].

Rezultă chiar din opera științifică a lui Saussure și a lui Claude Lévis-Strauss că „odată afirmat domeniul antologic al simbolicului, regăsim în structuralism realitatea și conștiința nemaiființând ca atare, pentru sine, sau una în funcție de alta, ci dizolvate în mediul semnului și în procesul semnificării"[3]. Afirmațiile însă nu trebuie să se oprească aici, ci trebuie să se țină cont de faptul că manifestarea lingvistică (sau relațiile de rudenie etc.), surprinsă de semiologie și antropologie, este întemeiată pe o realitate mai adâncă, aceasta fiind *inconștientul*. Cu alte cuvinte, structura socială se întemeiază în adânc pe factori inconștienți. Descoperirea inconștientului în organizarea socială are un rol hotărâtor în aflarea naturii structurale a organizării sociale. Descoperirea este făcută încă de Marx la care găsim o concepție despre societate în care infrastructura întemeiază suprastructura. Infrastructura însă nu ține de conștiință, ci o întemeiază. Este corect însă să afirmăm că și Hegel are astfel de preocupări. Să nu uităm că în conformitate cu concepția sa, societatea se organizează și se autoreglează dincolo de conștiința umană. Lévis-Strauss nu este străin de aceste concepții, pe care le și amintește adeseori, de care se va folosi în susținerea ideii unui inconștient subiacent și întemeietor al organizării sociale. Toate aceste teorii resping rolul fondator al subiectului. El va susține în mod expres că „termenii de înrudire sunt elemente de semnificație; ca și fenomenele, ele nu capătă această semnificație decât cu condiția de a se integra în sisteme; sistemele de înrudire, ca și sistemele fonologice, sunt elaborate la nivelul gândirii inconștiente" și că „fenomenele observabile rezultă din jocul unor legi generale însă ascunse"[4]. Această matrice ascunsă se manifestă la toate popoarele și, până la urmă, se transpune în sistemul de comunicare. De aceea, inconștientul nu este atins de mersul istoriei, el rămânând mereu identic cu sine, întotdeauna și pretutindeni. Atât în lingvistică, cât și în antropologie se creează un antagonism între conceptul de structură și cel de istorie, subordonând istoria siste-

---

[1] *J. Piaget*, Structuralismul, Ed. Științifică, București, 1973, p. 7.

[2] *G. Deleuze*, A quoi reconnait-on le structuralisme? în Historie de la philosophie, sous direction de Francois Chatelet, vol. 8, Le XXe siècle, Librairie Hachette, Paris, 1973, p. 301.

[3] *A. Codoban*, Structura semiologică a structuralismului, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 29.

[4] *C. Lévis-Strauss*, op. cit., p. 43.

mului şi eliminând în felul acesta ideea dialecticităţii realului. Structuralismul se inspiră din Marx, dar el nu este istoricist.

De aceea, referindu-se la polemica intervenită între Claude Lévis-Strauss şi J.P. Sartre, filosoful român C.I. Gulian susţine că la primul „respingerea istoriei şi a istoricităţii înseamnă şi subaprecierea dialecticii, iar respingerea praxisului semnifică respingerea omului concret, a agentului istoric, ancorat în realităţi social-istorice, ceea ce implică detaşarea de acţiune, de problematica social-umană şi de realul conştiinţei"[1]. În opinia noastră însă, Claude Lévis-Strauss este îndreptăţit să caute dincolo de desfăşurarea temporară elemente care să indice o realitate stabilă, anistorică. Nu trebuie uitat că structuralismul are afinităţi în acest sens cu psihanaliza, curent de o mare amploare în secolul XX.

§4. Structuralismul filosofic şi ideologic

Structuralismul, în calitate de curent filosofic, ale cărui izvoare se regăsesc în lingvistică şi în antropologie, este o reacţie la o filosofie, care începe cu Socrate, ce pune în centrul meditaţiei conceptul de subiect întemeietor. „După exemplul *cogito*-ului socratic, toţi vor să răspundă unei sfidări: sofistică, empirică sau, în sens invers, dogmatism al ideii, afirmarea unui adevăr fără subiect"[2]. Este vorba despre o *construcţie* a subiectivităţii, singura capabilă să întemeieze adevărul. Aceeaşi tentativă a avut-o şi psihanaliza, chiar dacă modalităţile de abordare ale unei astfel de teme sunt diferite. Rezultatele însă sunt aceleaşi: afirmarea inconştientului ca instanţă dizolvantă a unui *ego cogito* apodictic instalat odată cu Descartes la începuturile modernităţii.

Supremaţia subiectivităţii apare la moderni „drept principiu global (şi exclusiv) de interpretare, a ideii că *modernă* este acea raportare la lume în care omul se afirmă ca putere de fondare (fondarea actelor şi a reprezentărilor sale, a istoriei, a adevărului şi a legii). Această putere de fondare este cea care defineşte subiectivitatea, în sensul în care apariţia omului ca subiect consacră poziţia acestuia de *sub-jectum*, de subiacent", pe baza căruia de acum, totul va trebui să se sprijine"[3]. Modernitatea îşi va găsi un ecou important în *criticismul* kantian şi va găsi un apărător frecvent în analiza heideggeriană.

Principala caracteristică a epocii moderne, care proclamă domnia subiectivităţii, este aceea a dedivinizării, anunţând moartea lui Dumnezeu şi, astfel, desocratizarea lumii. Modernitatea este perioada încrederii absolute în raţiune. Locul lui Dumnezeu este luat de om, acesta din urmă revendicându-şi omniscienţa (orientarea preponderent spre ştiinţă) şi omnipotenţa (cultură bazată pe tehnică). Atotputernicia subiectivităţii cunoaşte însă şi anumite breşe, una din acestea fiind creată chiar în mijlocul modernităţii de către individualismul leibnizian. Acest moment, în filosofie, pune problema diferenţei dintre subiect şi individ, care poate fi transpusă în diferenţa

---

[1] *C.I. Gulian*, Marxism şi structuralism, Ed. Politică, Bucureşti, 1976, p. 70.

[2] *P. Ricoeur*, Conflictul interpretărilor (eseuri de hermeneutică), Ed. Echinox, Cluj, 1999, p. 217.

[3] *A. Renaut*, Era individului, Institutul european, Bucureşti, 1998, p. 22.

umanism-individualism. *Umanismul* nu este altceva decât valorizarea capacității de *autonomie* – adică omul se gândește pe sine ca fiind unica sursă a reprezentărilor și actelor sale, ca fundament sau ca subiect și ca *autor* al lor. „Omul umanismului este cel care nu mai înțelege să primească normele și legile de la natura lucrurilor (Aristotel) ori de la Dumnezeu, ci le fondează el însuși, pornind de la rațiunea și de la voința sa. Dreptul natural modern ar urma deci să fie un drept subiectiv, impus și definit de către rațiunea umană (raționalism juridic) sau de către voința umană (voluntarism juridic)"[1]. Subiectul, prin autonomie, reușea să-și dea propria sa lege, o lege însă supusă unei legislații universale care, în fond, făcea ca norma subiectivă autonomă să aibă valoare universală. Se instituia, în felul acesta, unicitatea subiectivității fondatoare. Prin individualism „normativității autofandate a autonomiei, tinde să i se substituie o simplă grijă de sine, iar comunicării sau *consensului* din jurul normelor împărtășite tinde să i se substituie o sciziune între public și particular, însoțită de avantajele particularului și de acea evadare din spațiul public."[2].

Locul unei subiectivități absolute este luat de individualități independente care nu se interesează decât fiecare de sine. Această viziune subiect-individ reprezintă ruptura creată între absolut și relativ, ruptură tranșată în favoarea relativului. Cu toate acestea, eul rămâne preocuparea importantă a filosofiei, el însă nu mai este centrul în jurul căruia gravitează întreg universul. Acest pas important l-a făcut Leibniz prin cunoscuta sa teorie a monadelor.

Odată cu Hegel se încearcă recuperarea absolutului, un absolut însă în care omul își găsește un loc modest. Are loc un transfer al absolutului subiectiv cartezian spre un obiectivism absolut: este vorba de un absolut fără om. Întreaga filosofie de la Leibniz la Nietszche nu face altceva decât să pregătească moartea omului, atât de mult pusă în evidență de filosofia contemporană. Umanismul modernilor se transformă încet, dar sigur, în antiumanism, subiectul pierzându-și puterea fondatoare. În prelungirea acestui curent de gândire se situează psihanaliza și structuralismul. Aceste curente se constituie într-o antifenomenologie cerând nu reducerea la conștiință, așa cum gândea Husserl, întemeietorul fenomenologiei, ci reducerea conștiinței ca atare. Structuralismul contestă fenomenologia care, prin Husserl, încerca să acopere în același timp epistemologia și modelul semiologic. Ea se bazează pe trei factori care, luați împreună, converg spre o filosofie a subiectivității. Acești trei factori sunt: semnificația, subiectul ca purtător al semnificației și reducția fenomenologică menită să pună în evidență capacitatea ego-ului de a fi apt de semnificare. Pe aceste trei principii fenomenologia a dorit să reclădească metafizica, ca „știință a ființei în sens absolut și ultim"[3]. Este vorba de o cercetare a ființei pe calea unei reflecții asupra gândirii. „Explicația fundamentală a necesității reîntoarcerii la conștiință, afirmă Husserl, determinarea radicală și expresă a căilor și demersului logic al acestei reîntoarceri, delimitarea principală și cercetarea sistematică a domeniului subiectivității pure ce decurge din această reîntoarcere se numește *fenomenologie*"[4].

---

[1] Ibidem, p. 45.
[2] Ibidem, p. 48.
[3] *E. Husserl*, L'idée de la phenoménologie. Cinq lecon, P.U.F., 1970, p. 56.
[4] Conferințe pariziene, Ed. Paideia, 1999, p. 18.

Comparând concepţia husserliană cu gândirea structuralistă, observăm unele diferenţe notabile. Prin reducţia fenomenologică, ca punere între paranteze a realităţii ca fiind dată, Husserl scoate în evidenţă primordialitatea ego-ului ca purtător de sens, astfel că „semnificaţia devine categoria cea mai cuprinzătoare a fenomenologiei, iar noţiunea de *ego* primeşte o expresie proporţională, în măsura în care *ego*-ul e ceea ce trăieşte prin căutarea sensului, constituindu-se ca pol identic al tuturor razelor de sens"[1]. Structuralismul face o analiză a limbajului, trecând în plan secund vorbirea, ceea ce duce la o neglijare a domeniului semnificaţiilor din vorbirea vie şi, implicit, la o suspendare a subiectului vorbitor în formarea sistemului unui limbaj fără subiect. „Luând limbajul ca pe un fapt împlinit, susţine Merleau-Pouty, ca pe un reziduu al unor acte de semnificare din trecut, ca pe o înregistrare a unor semnificaţii deja dobândite, savantul tratează inevitabil limpezimea vorbirii şi fenomenalitatea expresiei. Din punct de vedere fenomenologic, adică pentru subiectul vorbitor, ce-şi foloseşte limba ca pe un mijloc de comunicare cu comunitatea vie, limba îşi găseşte unitatea: nu mai este rezultatul unui trecut haotic de fapte lingvistice independente, ci un sistem ale cărui elemente, toate, tind la un efort de expresie unică îndreptat spre prezent sau spre viitor, fiind supus unei logici actuale".

Structuralismul se desparte de un astfel de punct de vedere, iar concepţia sa este o sfidare adresată filosofiei subiectului. În critica subiectivităţii, structuralismul se întemeiază, aşa cum observă Paul Ricoeur, pe cinci postulate: 1. dihotomia dintre limbă şi vorbire – vorbirea ca inovare individuală, iar limba ca instituţie şi constrângere socială; 2. subordonarea punctului de vedere diversonic faţă de cel sincronic, adică sistemul prevalează schimbărilor, concepute doar ca o trecere de la o stare a sistemului la alta; 3. reducerea aspectelor substanţiale ale limbajului la aspecte formale; astfel limba nu mai este decât un sistem de semne lipsită de semnificaţie; 4. descrierea limbajului ca entitate absolut autonomă de dependenţe interne, ca pe o structură (adică „sistemul semnelor nu are exterior, ci doar un interior"); 5. postulatul îngrădirii semnelor. „Pentru lingvistica structurală, limba îşi este suficientă sieşi: toate diferenţele sunt imanente, limba fiind un sistem ce precede subiectului vorbitor"[2].

Din enumerarea acestor postulate rezultă că structuralismul se constituie ca o filosofie antiraţionalistă, pentru că subiectul care cunoaşte şi care este purtător de semnificaţii este iraţional, făcându-se apel la o altă realitate, şi anume aceea a inconştientului. Eul raţional, conştiinţa ca atare, este dizolvată într-o structură care îi premerge şi de la care îşi primeşte, de fapt, întreaga organizare căreia trebuie să i se conformeze.

Dacă structuralismul porneşte în anumite privinţe de la Marx, el totuşi nu se poate confunda cu concepţia acestuia despre structură. Asemănarea constă în aceea că structuralismul, ca şi Marx, acordă prioritate inconştientului. Nu trebuie uitat că pentru Marx infrastructura, ca manifestare obiectivă, independentă de conştiinţă, se impune conştiinţei şi, deci, suprastructurii. Deosebirea fundamentală constă însă în aceea că Marx, sub influenţa lui Hegel, acordă întâietate diacroniei căreia îi subordonează sincronia structurii, pe când structuralismul procedează invers, sincronia

[1] *P. Ricoeur*, op. cit., p. 226.
[2] Ibidem, p. 230.

subordonează diacronia. Consecința indirectă este aceea că filosofia lui Marx este istoricistă, pe când cea structuralistă este *anistorică*. Ca urmare, universul *semiologic* apare brusc, nefiind marcat de temporalitate. Această idee este exprimată în mod clar de către Lévis-Strauss în cunoscuta *Introducere la opera lui Marcel Mauss*: „oricare au fost momentele și împrejurările apariției lui pe scara vieții animale, limbajul nu a putut lua naștere decât brusc. Semnificația nu a putut apărea puțin câte puțin. Această schimbare radicală nu are replică în domeniul cunoașterii, care se elaborează lent și progresiv. Altfel spus, în clipa în care întregul univers a devenit, dintr-o dată, semnificant, nu a fost, prin aceasta, mai bine cunoscut, chiar dacă e adevărat că apariția limbajului avea să grăbească ritmul de dezvoltare a cunoașterii. Există așadar o opoziție fundamentală în istoria spiritului uman, între simbolism, care e discontinuu, și cunoaștere, care e marcată de continuitate"[1]. Pornind de la o astfel de concepție, Lévis-Strauss afirma că funcția simbolică este originea și nu, cum se crede de obicei, rezultatul vieții sociale. Cu alte cuvinte, viața socială, ca desfășurare temporară, își are origine anistorică: structura semiologică.

Sesizând faptul că structuralismul pune în discuție concepția marxistă despre istorie, C.I. Gulian afirma că „prin răstălmăcirea noțiunii de inconștient, Lévis-Strauss vrea să-i fundamenteze concepția structuralist anistorică despre societate și cultură, pentru că, inconștientul fiind pretutindeni același, legile lui transcend orice deosebire de natură social-istorică între culturi și mentalități. Teoria lui despre inconștient vine să ajute argumentării anistorice, căci inconștientul este universal, nesupus schimbărilor, transformărilor, crizelor. El ar acționa ca o putere subterană, dar fatidică, în pofida legității istorice"[2]. Sunt unele exagerări aici, care țin de o atitudine ideologică. O dovadă că structuralismul nu este fatidic pentru marxism este și faptul că unii marxiști occidentali, cum este Althusser, au căutat o apropiere între marxism și structuralism. În altă ordine de idei, și marxismul a dus la afirmarea structurii sociale, ajungând până la suprimarea ființei umane concrete. De aceea, subiectul a devenit element de manevră în consolidarea structurii autonomizate.

În acest context, putem să inserăm câteva din ideile lui Althusser care fac din marxism un precursor al structuralismului. În lucrarea sa *Citându-l pe Marx*, el pune în evidență conceptul care duce la o deosebire fundamentală între filosofia lui Marx și aceea a lui Hegel. De regulă, se reține în mod simplist că Marx a preluat de la Hegel metoda dialectică și că, bazat pe această metodă, Marx ar practica o filosofie istoricistă. Althusser este de cu totul altă părere, susținând că filosofia marxistă se deosebește de hegelianism prin modul în care a definit conceptul de structură și, legat de acesta, conceptele de sincronie, diocronie și cel de istorie.

La Hegel, afirmă Althusser, timpul istoric are două caracteristici esențiale: continuitatea omogenă și contemporaneitatea timpului. În cazul primei caracteristici, „timpul poate fi considerat ca un continuu *în care* se manifestă continuitatea dialectică a procesului de dezvoltare a ideii"[3]. Este vorba de un timp istoric linear, iar prezența ideii poate fi decupată în acest continuu temporal. A doua caracteristică, aceea a contemporaneității timpului, vizează problema prezentului istoric. Pentru a susține

[1] Citat dat de *Ricoeur* în op. cit., p. 236.
[2] *C.I. Gulian*, op. cit., p. 48.
[3] *L. Althusser*, Citându-l pe Marx, Ed. Politică, București, 1970, p. 151.

ideea prezentului istoric trebuie considerat că „structura existenţei istorice este de aşa natură, încât toate elementele întregului există întotdeauna în acelaşi timp, în acelaşi prezent şi sunt deci contemporane unele cu altele în cadrul aceluiaşi prezent"[1]. Mai mult, la Hegel fiecare parte a întregului reprezintă întregul însuşi, ceea ce duce la ideea că fiecare element al întregului nu este decât „prezenţa conceptului la sine însuşi într-un moment determinat." Această apartenenţă a elementelor la concept face posibilă continuitatea timpului istoric. Timpul istoric se desfăşoară pe axa coprezenţei esenţei în raport cu părţile. În acest caz „sincronicul presupune deci această concepţie ideologică a unui timp continuu-omogen.. Diacronicul nu este în acest caz decât devenirea acestui prezent în secvenţa unei continuităţi temporale, în care «evenimentele» la care se reduce «istoria» în sens strict (cf. Lévis-Strauss) nu sunt decât prezenţe contingente succesive în conţinutul timpului"[2].

Să vedem acum ce îl deosebeşte pe Marx de concepţia hegeliană. După Althusser, întregul conceput de Marx se distinge prin aceea că „este un întreg a cărui unitate (...) este constituită dintr-un timp de *complexitate*, unitatea unui *întreg structurat*, comportând ceea ce s-ar putea numi nivele sau instanţe distincte şi «relativ autonome» care coexistă în această unitate structurală complexă, articulându-se unele cu altele după modalităţi de determinaţii specifice, fixate în ultimă instanţă de nivelul sau instanţa economiei"[3]. De aici se poate deduce că, aşa cum a gândit Althusser, concepţia marxistă a conceput o structură socială fără esenţă. Acest lucru poate duce la formalism, ceea ce ar pune în evidenţă, în concepţia marxistă, primordialitatea sincronicului în raport cu diacronicul, ceea ce ar susţine combaterea calificării filosofiei lui Marx ca o filosofie istoricistă. În acest sens Althusser îl citează chiar pe Marx care, vorbind despre societatea capitalistă, afirmă că „nu este vorba de locul pe care relaţiile economice îl ocupă istoriceşte în succesiunea diferitelor forme sociale. Cu atât mai puţin este vorba de succesiunea lor în idee (...). *Este vorba de structurarea lor în cadrul societăţilor burgheze*"[4].

Structurile concepute de Marx se constituie într-o structură complexă, de tip structuralist, care are toate elementele care fac marxismul un precursor al structuralismului contemporan: raporturile în cadrul structurii între diferitele nivele structurate sunt *diferenţiale*, au o *independenţă* în funcţie însă de *dependenţa* de structură care le cuprinde, *relativitatea* lor etc. Aceste caracteristici duc la o anumită ierarhizare a structurilor, ceea ce face ca structura de determinare a întregului să fie concepută ca o structură a *supradeterminării*. Prin intermediul conceptului de supradeterminare şi complexităţii structurii de structuri ce formează întregul social, Marx, contrar părerii obişnuite, nu are în vedere succesiunea istorică concretă, ci sincronia structurii. „Sincronicul este eternitatea în sens spinozist sau cunoaşterea adevărată a unui obiect complex prin cunoaşterea adecvată a complexităţii lui"[5]. Într-adevăr Marx în acest sens susţinea: „cum ar putea, într-adevăr, simpla formulă logică a mişcării, a succesiunii, a timpului să explice organismul societăţii în care toate relaţiile coexistă

[1] Ibidem, p. 151.
[2] Ibidem, p. 154.
[3] Ibidem, p. 155.
[4] A se vedea *K. Marx, F. Engels*, Opere, vol. 13, Ed. Politică, Bucureşti, 1962, p. 681-682.
[5] *L. Althusser*, op. cit., p. 165.

simultan şi se sprijină unele pe altele"[1]. Lectura făcută de Althusser filosofiei marxiste scoate în relief valenţe ascunse ale acesteia pentru că „el face, aşa cum arăta Călina Mare, din structură sursa unică a generării sensului"[2].

Din susţinerile de până aici, se poate lesne observa că şi la Althusser, după modelul marxist, se vorbeşte numai de structuri şi de raportul dintre ele, omul lipsind cu desăvârşire. Această eliminare a omului din discursul structuralist de tip marxist, Althusser o întemeiază pe afirmaţia lui Marx care indica faptul că „metoda mea *analitică* nu porneşte de la om, ci de la perioada social-economică dată (...)." O astfel de afirmaţie, într-o lectură structuralistă, semnifică faptul că filosofia lui Marx rupe, la un moment dat, orice legătură cu umanismul. Atitudinea este firească, pentru că în ansamblul gândirii lui Marx ştiinţa despre societate trebuie să aibă în vedere structura şi nu esenţa umană. „Începând cu 1845, Marx rupe radical cu orice teorie care pune la baza istoriei şi politicii esenţa omului"[3]. De aceea filosofia promovată de Marx se constituie într-o critică a umanismului filosofic cu pretenţii teoretice. Se poate vorbi, după Althusser, de un *antiumanism* al filosofiei lui Marx. Această afirmaţie nu ne surprinde dacă avem în vedere că, într-o teorie a structurii, elementele acestei structuri îşi pierd din valoare, ele neavând decât rolul unor momente necesare instituirii *relaţiei*. Odată relaţia instituită, rolul elementelor devine minor: structura îşi este suficientă sieşi, lucru pe care l-am arătat cu prisosinţă în acest studiu cu privire la structuralism. Dacă mai adăugăm şi faptul că structura nu aparţine unei sfere conştiente, ci este înrădăcinată în inconştient, realizăm că umanismul este atacat în ceea ce are el mai de preţ: raţiunea. Am trecut în revistă câteva dintre ideile lui Althusser pentru a sublinia faptul că viziunea sa filosofică se încadrează în curentul structuralist, chiar dacă el îşi va revizui poziţia în lucrarea *Elemente de autocritică*.

Structuralismul a avut mulţi adepţi, printre care putem să-i enumerăm, în afara celor trataţi până acum, pe M. Foucault, Roland Barthes, Jean Piaget, Lucien Goldmann, Froucastel, Umberto Eco, J.P. Vernant.

Dintre aceştia, am vrea să facem câteva referiri la M. Foucault, pentru că el este unul dintre structuraliştii de referinţă, reprezentantul structuralismului francez. Este interesant de observat că el nu recunoaşte că aderă la structuralism, cu toate că foloseşte metoda structurală, ci că opera sa nu este decât o modalitate de a înlătura orice urmă de antropologism din cercetarea istoriei, o istorie în care, privită antropologic, se proclamă suveranitatea conştiinţei. În teoria sa despre istorie, Foucault utilizează, contrar unei istorii şi filosofii care apar ca urmare a activităţii de sinteză a subiectului, „categoriile discontinuităţii şi diferenţei, noţiunile de prag, ruptură şi transformare, descrierea de serii şi limite"[4]. De fapt, de la un capăt la celălalt, filosofia foucaultiană este o pledoarie prin care se combate conceptul de istorie continuă pentru că ea „reprezintă corelatul indispensabil al funcţiei fondatoare a subiectului"[5]. Se poate spune că filosofia lui Foucault se constituie ca o critică la adresa unor filosofii ale subiectului pe care se centrează întreaga istorie. Pentru a face acest lucru

---

[1] A se vedea *K. Marx, F. Engels*, Opere, vol. 4, Bucureşti, Ed. Politică, 1963, p. 130.
[2] *C. Mare*, Determinism şi structuralism, în Revista de filosofie nr. 3/1976.
[3] *L. Althusser*, op. cit., p. 52.
[4] *M. Foucault*, Arheologia cunoaşterii, Ed. Univers, Bucureşti, 1999, p. 20.
[5] Ibidem, p. 18.

nu este neapărat nevoie să fii structuralist, afirmaţie ce se regăseşte expusă în mod expres în *Arheologia cunoaşterii*. „Lucrarea de faţă, afirmă Foucault, ca şi cele care au precedat-o, nu se înscrie – cel puţin nu direct şi nici în primă instanţă – în controversa referitoare la structură (confruntată cu geneza, cu istoria, cu devenirea); ci în acel câmp în care se manifestă, se întretaie, se amestecă şi se specifică problemele referitoare la fiinţa umană, la conştiinţă, la origine şi la subiect. Fără îndoială însă că n-am greşi dacă am spune că şi aici se pune problema structurii"[1]. Poziţia filosofului se profilează doar spre o cunoaştere arheologică a cunoaşterii, spre o accentuată orientare spre o sincronie a cunoaşterii, pentru că ce altceva ar însemna o situare contra unei cunoaşteri care să nu se refere la conştiinţă, la origine, la subiect şi, în ultimă instanţă, la istorie? Toate acestea duc la conceptul unei istorii continue care afirmă centrarea pe funcţia fondatoare a subiectului şi asigură „garanţia că tot ce i-a scăpat îi va putea fi redat; certitudinea că timpul nu va risipi nimic fără a-l restitui într-o unitate refăcută; promisiunea că subiectul va putea într-o bună zi – sub forma unei conştiinţe istorice – să-şi apropie din nou toate lucrurile păstrate departe de diferenţă, redobândindu-şi dominaţia asupra lor şi aflându-şi în ele ceea ce am putea să numim lăcaşul"[2]. Adevărata istorie este aceea a diferenţelor, a *descentrării* subiectului în raport cu legile dorinţei, cu formele limbajului, cu regulile acţiunii şi cu jocurile discursului mitic. Aceste descentrări se datorează faptului că omul „nu poate să dea seamă de propria lui sexualitate sau de propriul său inconştient, de formele sistematice ale limbii pe care o vorbeşte şi de regularitatea funcţiunilor sale"[3]. Necentrată pe eu, istoria nu mai este devenire, ci joc de relaţii, sistem, formă. Cu alte cuvinte, este vorba despre o istorie a imobilităţii structurilor, a sistemului lor închis şi a sincroniei, care se opune deschiderii unei istorii vii în continuă devenire. Este vorba despre o istorie a discontinuităţilor, a sistemelor şi a transformărilor, a seriilor şi a pragurilor, care exclud devenirea, mişcarea. În felul acesta, se profilează la Foucault o înstăpânire în cunoaşterea structurii contra istoriei, a sistemului contra devenirii, a reglajelor circulare contra mişcării.

Toate conceptele folosite în opera lui Foucault, mai ales în *Arheologia cunoaşterii*, au drept ţintă definirea unei metode „lipsite de orice urmă de antropologism"[4]. Această metodă prinde profil pe măsură ce se constituie opera sa începând cu *Istoria nebuniei, Naşterea clinicii, Cuvintele şi lucrurile*. Ea se conturează foarte clar în *Arheologia cunoaşterii,* unde suntem în prezenţa unei întreprinderi „prin care se încearcă înlăturarea ultimelor constrângeri antropologice din cuprinsul acestei istorii; întreprindere care îşi propune în schimb, să arate felul în care aceste constrângeri au putut să se formeze"[5]. În prelegerea sa, *Ordinea discursului*, rostită la Collège de France pe 2 decembrie 1970, Foucault vorbea de aceste constrângeri. Prima constrângere, cunoscută şi de societatea noastră, este aceea a *excluderii* şi *interdicţiei,* în sensul că nu putem vorbi despre orice în orice circumstanţă, că nu putem spune totul, că nu oricine poate vorbi despre orice. Mai există în societate şi un alt criteriu, şi

[1] Ibidem, p. 22.
[2] Ibidem, p. 18.
[3] Ibidem, p. 19.
[4] Ibidem, p. 22.
[5] Ibidem, p. 21.

anume acela al *partajului* şi al respingerii, care se referă la opoziţia dintre raţiune şi nebunie: în Evul Mediu, discursul nebunului nu poate circula la fel ca discursul celorlalţi. Este un partaj între nebunie şi raţiune, care în zilele noastre nu a dispărut, ci se manifestă într-un mod mai camuflat. În ultimă instanţă, este vorba despre un partaj între adevăr şi fals. Toate aceste constrângeri (Foucault enumeră şi altele foarte importante), au drept rol instituirea şi menţinerea subiectului fondator care solicită suprimarea discursului. „Într-o filosofie a subiectului fondator, susţine Foucault, într-o filosofie a experienţei originare şi într-o filosofie a medierii universale, discursul nu e nimic mai mult decât un joc: de scriitură în primul caz, de lectură în cel de al doilea, de schimb în al treilea, şi acest schimb, această lectură, această scriitură nu pun în joc decât semnele. Astfel, discursul se anulează în realitatea sa punându-se în ordinea semnificantului"[1]. Pentru a înlătura o astfel de atitudine „este necesar să luăm trei decizii: să repunem în discuţie voinţa noastră de adevăr; să restituim discursului caracterul său de eveniment; să suspendăm în sfârşit suveranitatea semnificantului"[2]. Toate aceste afirmaţii duc la o analiză în el însuşi a discursului, ceea ce impune o metodă structuralistă din care se elimină autoritatea subiectului fondator. Într-un dialog imaginar, Foucault, prin gura interlocutorului său, surprinde esenţa gândirii sale atunci când este de părere că „în ciuda unor reticenţe care au putut să apară la început, suntem, acum, de acord că limba, inconştientul, imaginaţia oamenilor ascultă de legi de structură"[3] şi aceste *legi de structură* nu au în vedere o conştiinţă constituantă.

Se observă şi la Foucault că intră în joc un formalism structural în care nu mai este vorba despre conţinuturi şi în care avem de-a face cu o structură fără subiect, lipsită de substanţialitate. Din acest discurs, pentru a se fundamenta, trebuie obligatoriu să lipsească orice referire la om, pentru că altfel ar fi în pericol obiectivitatea structurii însăşi. Este vorba despre o obiectivitate bine separată de subiectul cunoscător, luată în consideraţie de ştiinţele naturii. Întrebarea care se pune este aceea dacă, în domeniul ştiinţelor umane, este posibil studiul unei obiectivităţi care, în ultimă instanţă, are în ea omul însuşi? Răspunsul la o astfel de întrebare ridică dificultăţi şi, de aceea, ştiinţele sociale îşi caută încă un grad de precizie care să fie comparabil cu cel existent în ştiinţele naturii.

§5. Structuralismul juridic

Structuralismul întemeiat de Lévis-Strauss este o teorie generală a *raporturilor* deschisă spre analiza societăţilor din punct de vedere al caracterelor diferenţiale ce fundamentează sistemele de raporturi. Cu o astfel de concepţie se pun bazele unei priorităţi absolute a *relaţiei* asupra substanţei. „Sistemul se compune din structură şi elemente, dar dacă elementele n-au decât consistenţa pe care le-o conferă structura,

---

[1] *M. Foucault*, Ordinea discursului. Un discurs despre discurs. Ed. Eurosong & Book, 1998, p. 42.

[2] Ibidem, p. 43.

[3] Idem, Arheologia cunoaşterii, op. cit., p. 246.

sistemul se reduce la structură"[1]. Întrebarea care se pune este aceea dacă o astfel de concepţie poate fi adoptată atunci când se pune în discuţie sistemul juridic. În afară de o astfel de problemă, care ţine mai mult de metodă, se pune o altă întrebare: se înscrie juridicul în mişcarea semiologică care pune pe prim-plan conceptul de comunicare? Cu alte cuvinte, este sistemul juridic de comunicare aşa cum este schimbul de produse, schimbul de femei studiat de antropologie sau limbajul? Sau, altfel spus, este dreptul un sistem de simboluri care se impun de către nivelul inconştient? Dacă răspunsul este afirmativ, înseamnă că dreptul poate fi studiat după metoda structuralistă, aplicându-se regulile valabile în lingvistică. Trebuie menţionat faptul că metoda structuralistă nu a făcut obiectul unei preocupări în domeniul ştiinţelor juridice.

Într-o viziune a juriştilor structuralişti, „nu există un Drept cu D mare, ci există numeroase sisteme juridice; în orice sistem juridic nu este decât un cod de raporturi sociale, solidar cu societatea în care el se dezvoltă"[2]. O cunoaştere adecvată a acestor coduri simbolice presupune o disciplină ce se defineşte printr-un câmp de obiecte, un ansamblu de metode, un grup de propoziţii care sunt acceptate ca adevărate, o interferenţă de tehnici, instrumente, reguli şi definiţii. Acest ansamblu coerent se constituie într-un sistem omonim, sistem al cărui sens şi adevăr nu mai este la dispoziţia unui individ concret, dar care poate fi folosit de oricine. De aceea, o propoziţie care aparţine dreptului trebuie să îndeplinească anumite condiţii mai stricte şi mai complexe decât adevărul său care o înscrie totuşi într-un orizont teoretic. Toate aceste afirmaţii trebuie să ducă la constituirea unei ştiinţe juridice care să aibă în vedere că sistemul juridic are o structură proprie, care nu se subordonează niciodată în mod cauzal unei alte structuri generatoare, are existenţa sa proprie, autonomizată de cel sau cei care au creat-o şi care trece dincolo de un criteriu al adevărului pur şi simplu. De aici, se poate afirma că ordinea juridică nu poate fi dedusă în mod cauzal din ordinea economică etc., căci ea este un sistem aparte, bazat pe o structură specifică, care, de fapt, este o structură a puterii în care domină raporturile de tip contract-oprimare sau/şi dominaţie-represiune. Sistemul juridic, se poate spune, este o arheologie a puterii. Pornind de la acest joc al regulilor, putem realiza o analiză a juridicului aprofundând analiza discursului instituit în acest domeniu.

Aşa cum s-a văzut, în zilele noastre a avut loc o mutaţie profundă a analizei ştiinţifice, trecându-se de la o analiză logic-deductivă la o analiză bazată pe studierea discursului, a unui discurs constrângător. Pentru că, ce înseamnă altceva faţă de reguli, dacă nu un sistem de constrângeri care exclude din câmpul său multe alte domenii conexe? M. Foucault pune pe seama constrângerilor exterioare *vorbirea interzisă, partajul nebuniei* şi *voinţa de adevăr* (nu-ţi permiţi să vorbeşti orice, nu iei în seamă afirmaţiile unui nebun, voinţa de adevăr ca voinţă de putere), iar pe seama constrângerilor interne, care apar ca autocontrol al discursului din el însuşi, *comentariul* şi *hazardul*. Conform teoriei foucaultiene, „un sistem în adevăr decât supunându-se regulilor unei «politici» discursive pe care trebuie să o reactivăm în fiecare din discursurile noastre"[3].

---

[1] *A. Codoban*, op. cit., p. 381.

[2] *A. Brimo*, Les grands courents de la philisophie du droit et de l'Etat, Pedone, Paris, 1978, p. 204.

[3] *M. Foucault*, Ordinea discursului, op. cit., p. 32.

Orice discurs folosit într-un domeniu teoretic are o funcție restrictivă constrângătoare. Aceste concepte însă sunt cele care determină o realitate de tip structural. Adevărul însuşi, ca voință de adevăr, are această funcție constrângătoare, pentru că altfel o disciplină teoretică nu se poate constitui. De aceea, o analiză a discursului, în speță a discursului juridic, poate fi revelatoare pentru domeniul juridicului ca atare, cu condiția însă să nu reducem analiza la un criteriu al adevărului. Cu alte cuvinte, discursul nu poate fi redus la adevăr. Un exemplu foarte clar îl găsim în opera lui Perelman, atunci când se referă la analiza bazată pe logica formal-matematică pe care o face Kelsen sistemului juridic. Aceasta din urmă, la Kelsen, se bazează pe o structură logică, în care elementele structurii împrumută caracteristica structurii, adică formalismul lipsit de substanță. Formalismul kelsenian este punctat însă de un criteriu al adevărului, singurul şi în mod exclusiv capabil să întemeieze o teorie a dreptului. Adevărul structurii juridice joacă aici un rol constrângător şi exclusivist. Perelman demonstrează că nu adevărul este cel pe care se edifică structura ştiinței juridice în care se oglindeşte sistemul juridic, ci persuasiunea, o altă modalitate de a constrânge realitatea printr-un discurs care merge în sens contrar, spre camuflarea adevărului.

Problema care se pune, ținând cont de cele afirmate aici, este aceea dacă discursul are o întemeiere într-o realitate care se situează dincolo de discursivitate. Dacă facem o analiză *semiotică* a limbajului juridic, pentru a avea garanția că în urma unei astfel de analize am surprins juridicul ca atare. Putem extinde analiza limbajului, a schimburilor, tratate în antropologie, la domeniul juridic în care domină raporturile de subordonare? Se poate înscrie juridicul în sfera largă a comunicării? La toate aceste întrebări se poate răspunde că analiza *semiotică* a limbajului juridic nu este suficientă dacă ea nu este racordată la o analiză de tip *semantic*, adică dacă o analiză a limbajului juridic nu este legată de o analiză a sensurilor, ca relație între semne şi obiecte la care acestea sunt aplicate. Bineînțeles că există o structură a limbajului juridic care dă seamă de structura juridicului ca atare, dar aceasta nu este suficient dacă nu dăm sens semnelor juridice care să conducă la surprinderea juridicului în complexitatea sa. Cu alte cuvinte, discursul juridic trebuie conectat la real. Prin discursul juridic, sistemul se delimitează autoconstrângător, diferențiindu-se de alte sisteme în care coexistă la nivel social.

O analiză a discursului juridic este realizată de către A. Greimas în lucrarea *Semiotica şi ştiințele sociale*[1], în care autorul surprinde nivelul de situare a logicii juridice structurale. Conform acestui autor, discursul juridic trebuie înțeles, pe de o parte, ca „ansamblu de texte care fac parte dintr-un ansamblu mai vast constituit din toate textele manifestate într-un limbaj natural." Aceasta ar fi o primă reflecție. Pe de altă parte, „sistemul juridic în totalitatea sa este manifestarea sintactică lineară a limbajului şi a formei organizării sale care este luată în considerație şi care cuprinde alte unități frazice (sintagme enunțate) şi unități transfrazice (paragrafe, capitole etc.). Calificarea unui sub-ansamblu al discursului ca juridic implică, la rândul său, fie organizarea specifică a unităților care îl constituie, fie existența unei conotații particulare subînțelese în acest gen de discurs, fie ambele în acelaşi timp." După Greimas, discursul juridic poate fi considerat din două unghiuri diferite: *primul* este repre-

[1] A se vedea *A. Greimas*, Sémiotique et sciences sociales, Seuil, 1976, p. 82-127.

zentat de discursul legislativ tranşat de enunţuri normative care instituie reguli de comportament licite şi ilicite; cel de-*al doilea* este reprezentat de un discurs referenţial care nu este decât „o elaborare ideologică, care se dă cu toate acestea ca lume socială ca atare, anterioară vorbirii care îl articulează." O analiză semantică trebuie să aibă în vedere interferenţa acestor două puncte de vedere, ceea ce poate constitui o analiză structurală a limbajului juridic. Este important să se aibă în vedere conotaţia discursului juridic. Acesta antrenează un ansamblu de conotaţii sociale care constituie „o dimensiune simbolică autonomă care ţine cont de ponderea discursurilor juridice şi de credibilitatea instituţiilor dreptului." În conformitate cu aceste conotaţii, putem clasa un text ca fiind discurs juridic distinct de alte discursuri, cum ar fi cele morale, politice etc.

Pentru structuralişti, dreptul este o semiotică, altfel zis, discursul juridic posedă caracteristici structurale care îl disting de alte discursuri. În felul acesta, analiza structurală a discursului juridic poate să cerceteze fenomenul juridic la nivel de limbaj juridic, care are o structură ce se închide asupra sa însăşi, fără a mai apela la exterioritate. Se poate spune că metoda structuralistă înlocuieşte metoda istorică deductivă cu una sistematică. În felul acesta, juridicul poate fi conceput ca un cod în care au loc tot felul de fenomene de drept. Poate întâlni însă metoda sistematică (sincronică) realitatea juridică în toată complexitatea sa?

Aşa cum menţiona Claude Lévis-Strauss, structuralismul este o metodă (în baza căreia se fundamentează o teorie ştiinţifică) care nu poate fi confundată cu relaţiile constituite în societate. Cu toate acestea, se poate spune că, prin modelul structuralist, prin situarea teoriei la nivelul definirii structurii, se vizează una dintre relaţiile sociale fundamentale: relaţia de comunicare. Se înţelege că o astfel de relaţie nu acoperă întreg spectrul vieţii sociale, dar prin intermediul acesteia se descoperă comunicarea ca schimb de informaţie. De aceea, structura limbajului juridic, ca modalitate specifică de comunicare, poate arunca o lumină corespunzătoare asupra sistemului juridic ca atare. Dreptul, în fond, este un *metalimbaj*; drepturile sunt sisteme de semne care ordonează prin structuri de comunicare şi de schimb un anumit fel de raporturi sociale. Sistemul juridic se constituia ca urmare a unei opţiuni între anumite valori, ştiinţa juridică, la fel ca şi lingvistica, fiind ştiinţa elementelor valorice alese şi consacrate de conştiinţa colectivă care capătă o anumită coerenţă. Juristul trebuie să explice structura astfel constituită şi să o facă cunoscută.

În opinia lui Brimo, „regulile juridice sunt difuze. Pentru a le aprehenda într-un cadru ştiinţific trebuie, ca şi pentru limbaj, ceva care să existe înainte în mod epistemologic. La fel cum lingvistica are ca obiect studiul tuturor limbilor, ştiinţa juridică are ca obiect înţelegerea tuturor comportamentelor şi a tuturor obiectelor considerate ca aparţinând domeniului său aşa cum sunt ele. La fel cum limbajul este produsul unui fenomen inconştient depus în structura noastră individuală dincolo de voinţa depozitarului (ea este un sistem de semne acceptate), la fel sistemul juridic în care trăim este dat prin structura căreia îi aparţinem. Fie că suntem autori sau actori asta nu schimbă cu nimic caracterul transpersonal al dreptului"[1]. Similitudinea între lingvistică şi ştiinţa dreptului ne pune în situaţia de a înscrie sistemul dreptului în cate-

[1] *A. Brimo*, op. cit., p. 210.

goria largă a sistemelor de comunicaţie. El este un sistem de comunicare a cărui structură este preconstituită pe relaţia autoritate-subordonare (public) şi pe relaţia de reciprocitate (civil). Structuralismul juridic trebuie să studieze această structură a sistemului juridic şi resorturile sale inconştiente. Oamenii se înscriu vrând-nevrând în această structură preconstituită. Este oare corect să reducem, aşa cum procedează J. Piaget, realitatea juridică la o simplă relaţie de schimb? Se poate spune că dreptul este un cod care este relevant în metoda structurală?

Această ultimă afirmaţie ne pune în situaţia de a ne întreba încă o dată dacă poate exista o coincidenţă între structura pusă în joc de teoretician, care este de natură formală, şi structura obiectivă, care antrenează o altă întrebare, şi anume aceea dacă există coincidenţă între gândire şi real. Această problemă este pusă chiar de Lévis-Strauss atunci când menţionează că structura este un model care nu trebuie confundat cu realul: structura socială, ca model, nu trebuie confundată cu relaţiile sociale în obiectivitatea lor. Cu alte cuvinte, structura este numai un model sau este *in re*? Lévis-Strauss optează pentru model, eliminând existenţa acesteia *in re*. Piaget este de părere că „în majoritatea situaţiilor modelele utilizate în ştiinţele umane sunt situate, mai mult decât modelele fizice şi chiar biologice, la jumătatea drumului, între model şi structură, între schema teoretică referitoare, în parte, la deciziile observatorului şi organizarea efectivă a comportamentelor"[1]. În felul acesta, Piaget încearcă să apropie diacronicul de sincronia structurii, pusă în evidenţă în mod exclusivist de către structuralişti. O aplicare a acestor metode este realizată de către Piaget în domeniul normelor, pe care îl cercetează în strânsă corelaţie cu contextul concret-istoric în care se află ele pentru om, situând norma ca verigă de legătură între diacronic şi sincronic. El observă, ca şi structuraliştii, specificul conservator al normei care constă în faptul că aceasta asigură coerenţă, stabilitate, certitudine, vieţii sociale. Cu toate acestea, normele sunt supuse unui proces de evoluţie, ele încadrându-se astfel într-un proces istoric. Această problemă coincide „cu unul din aspectele raporturilor dintre logică şi istorie, aşa cum sunt formulate în literatura marxistă: raport de continuitate istorică în formarea unui sistem şi dependenţă structurală în interiorul sistemului considerat (aceasta ca o reacţie împotriva abordărilor anistorice, încă atât de frecventă în unele discipline)"[2]. Acest mod de abordare pare să contrazică ideea încetăţenită că structurile logico-matematice, pe care se bazează structuralismul, sunt imuabile, şi nu sunt supuse schimbării. Dacă nu există Drept, cu D mare, dat odată pentru totdeauna, înseamnă că există sisteme juridice, constituite din norme, care sunt într-o continuă schimbare. Trecerea Dreptului în sisteme independente, constituite în funcţie de nevoile practice, nu face altceva decât să relativizeze conceptul de Drept, coborându-l din transcendenţa sa unică într-o multitudine de sisteme independente şi, în consecinţă, relative. Din acest punct de vedere, structuralismul se încadrează în concepţia relativistă a ştiinţei în general, dominantă în secolul XX. Din acest punct de vedere, structuralismul este marcat de pozitivism. Fiecare sistem juridic însă se bucură de o structură stabilă, concretizată prin coerenţă, asemănătoare cu coerenţa structurilor logico-matematice, asigurată de estomparea

[1] *J. Piaget*, Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei, Ed. Didactică, Bucureşti, 1972, p. 253.

[2] Ibidem, p. 170.

unor tendinţe centrifuge din partea elementelor înglobate în structură. Elementele individuale (în sistemul juridic, oamenii) sunt reduse la structură.

O aplicare a metodei structurale în domeniul ce vizează relaţia contractuală este realizată de către Pierre Dauchy, de la Universitatea din Rouen, care încearcă să demonstreze că într-o abordare de tip voluntarist, în care contractul apare în urma unei manifestări de voinţă a indivizilor liberi, se ajunge la subiectivism. Concepţia voluntaristă, care datează încă din perioada filosofilor Luminilor, se regăseşte şi în zilele noastre şi este aplicată, mai ales, după modelul contractului social susţinut de J.J. Rousseau. Teoriile voluntariste scot în evidenţă individul uman a cărui voinţă stă la baza edificiului social. „Acest moment al contractului social este gradul zero al societăţii, punctul său de origine. Obligaţiile reciproce astfel formate nu au consistenţă decât pe aceea pe care le-o dau lor acordul la voinţă"[1]. Legătura de obligaţie are ca fundament acordul de voinţă al indivizilor. Conform definiţiei clasice, *contractul* este un acord de voinţă în vederea creării de obligaţii, iar *obligaţia* o legătură de drept între două sau mai multe persoane în virtutea căreia una dintre părţi, creditorul, poate constrânge o alta, debitorul, de a executa o prestaţie care constă în a da, a face, sau a nu face. Legătura juridică este creată prin acordul de voinţă şi faptul că devine obligaţie duce la protecţia acestui acord. Procedând astfel, cei care intră într-o relaţie contractuală se izolează de terţi, creându-şi o realitate juridică izolată, bazată numai pe voinţa lor. „Principiile care guvernează dreptul nostru cu privire la contracte pot fi enunţate după cum urmează: contractele, relaţiile interindividuale nu au ca sursă decât indivizii care le creează, conţinutul lor este acela pe care îl dau indivizii; forţa lor obligatorie decurge din acordul de voinţă; ele nu privesc decât părţile în acord; ele nu au viaţă în timp, sunt în întregime conţinute în acordul de voinţă şi toate incidentele care pot surveni trebuie să fie examinate de judecător în lumina acestui acord"[2].

Se consideră că acest mod subiectivist de a concepe realitatea contractului vine în contradicţie cu principiul justiţiei, care, de fapt, ca principiu *universal* şi *obiectiv*, înglobează şi relaţiile contractuale. Cu alte cuvinte, justiţia nu mai ţine de voinţa indivizilor şi, ca urmare, viziunea voluntaristă eşuează în acest punct. În viziunea lui Aristotel, ca, de altfel, şi în viziunea dreptului roman, susţine Dauchy, relaţia contractului stă sub imperativul justiţiei cetăţii, ceea ce înseamnă că acordul de voinţă exprimat în contract trebuie să fie în acord cu ordinea impusă de cetate. Pornind de la această concepţie, se spune, teoria contractelor trebuie supusă unei metode structurale „unde raportul între individ şi societate este favorabil acesteia din urmă"[3]. Această modalitate de abordare „inversează ordinea priorităţilor, făcând ca subiectul să depindă de fasciculele de relaţii care se ţes în jurul lui. Ea este deci susceptibilă de deschidere spre o altă concepţie a subiectului de drept şi a legăturii de obligaţie, concepţia în acord cu preocupările de armonie şi justiţie socială"[4]. În acord perfect cu metoda structuralistă, se afirmă că „trebuie înţeles contractul nu ca rezultat al

---

[1] *P. Dauchy*, Une conception du lieu d'obligation: les apports du structuralisme à la théorie du contrat, în Archives de philosophie du droit, tome 26, Sirey, 1981, p. 270.

[2] Ibidem, p. 270.

[3] Ibidem, p. 271.

[4] Ibidem, p. 271.

acordului de voințe, ci ca un fascicul de relații preexistente voinței părților, relații pe care părțile pot să le orienteze și dirijeze, dar pe care ele nu le creează ca atunci când eu mă așez la comanda unui vehicul, eu îl dirijez, dar nu-l pot crea: el îmi impune modul său de funcționare. Trebuie ca atenția noastră să poarte asupra legăturii de obligație, căci ea este primară și independentă față de părți.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul IX
Curentul utilitarist

Curentul utilitarist se inspiră din opera empiriştilor englezi Hobbes, Locke şi Hume care, studiind natura umană, au pus accentul pe instincte, diminuând în felul acesta rolul raţiunii în organizarea socială. Toate aceste concepţii se constituie ca o reacţie împotriva ideilor care au circulat în perioada Evului Mediu până către secolul al XVIII-lea.

În cadrul doctrinelor utilitariste se trece de la analiza *justiţiei* la analiza *utilului*. În cadrul acestui curent pot fi încadraţi Bentham şi Jhering, cu toate că există oarecare divergenţă între concepţiile celor doi gânditori cu privire la cercetarea utilului ca factor primordial în studierea dreptului. La amândoi, ca de altfel la toate curentele antiraţionaliste şi antiumaniste, se poate afirma că se produce o trecere de la dreptul obiectiv (dreptul natural sau raţional) spre dreptul subiectiv. În timp, această orientare va duce la o schimbare în configuraţia concepţiilor despre fenomenul juridic, trecându-se de la *Drept* la *drepturi*, ceea ce echivalează cu o orientare tot mai crescândă a preocupărilor pentru individul uman.

Pornind de la aceste considerente, principiul utilului eclipsează principiul obiectiv al justiţiei. Aşa cum vom vedea în continuare, unul dintre principiile importante ale dreptului constă în asigurarea unei cât mai mari fericiri pentru un număr cât mai mare de oameni. Trecerea aceasta dinspre dreptul obiectiv spre subiectivitatea individuală scoate în evidenţă o altă caracteristică a utilitarismului, şi anume relativismul istoric al normelor juridice. Statul şi dreptul au rolul, conform acestei concepţii, de a asigura echilibrul între interesele particulare şi interesul comunităţii.

Secţiunea 1. Jeremy Bentham

§1. Viaţa şi opera

Este fondatorul curentului utilitarist. S-a născut la Londra, în anul 1748, unde a studiat dreptul, la Oxford, disciplină pentru care a manifestat o profundă neîncredere. Este cunoscut ca filosof al dreptului, limbajului şi eticii. Principala sa preocupare rămâne însă filosofia dreptului, el fiind fondatorul curentului utilitarist. Concepţia sa se îndreaptă împotriva fundamentelor şubrede ale dreptului şi abuzurilor ce se săvârşesc sub protecţia legii. Ideile sale cu privire la drept sunt influenţate în mod special de Hume prin lucrările sale *Cercetarea asupra intelectului omenesc* şi *Tratatul despre natura umană*. Pentru Bentham, mesajul lui Hume care arăta că nu se poate gândi politica în termenii de *starea de natură* şi de *contract social*, a fost cel care a influenţat întreaga sa gândire cu privire la drept. Empiristul Hume este cel care îl va îndruma, prin operele sale, către o concepţie utilitaristă în teoria despre drept. David Hume a avut ca proiect realizarea unui studiu stric empiric al omului ca fiinţă

gânditoare, valorizatoare, sensibilă şi activă. Încrederea în puterea raţiunii este zdruncinată. Este ceea ce va face şi Kant, arătând că aceasta este limitarea, pentru că „întreaga materie a gândirii derivă fie din sinteza noastră externă, fie din cea internă. Doar amestecul şi compunerea elementelor acestei materii sunt în puterea spiritului şi voinţei. Sau, pentru a mă exprima în mod filosofic, toate ideile noastre sau teoriile mai slabe sunt reproduceri ale impresiilor sau ale trăirilor noastre mai vii".[1] Această abordare este menită să soluţioneze conflictul dintre raţiune şi pasiuni în formarea acestora din urmă. „Perspectiva humeeană asupra omului poate fi caracterizată ca o reacţie faţă de raţionalismul extrem al epocii luminilor şi drept o încercare întreprinsă cu alte mijloace decât cele utilizate de Rousseau, de a pune în evidenţă primatul sensibilităţii naturale şi al imaginaţiei, al tuturor acelor înclinaţii şi dispoziţii elementare, profund înrădăcinate în fiinţa noastră pe care Hume le urmăreşte cu un termen generic *simţăminte*, în raport cu intelectul."[2]

Dacă această influenţă este îndepărtată, lucrarea sa *Fragment on government*, apărută în 1776, este o critică a teoriei clasice susţinute de Blackstone în lucrarea *Commentaries*. În 1789 Bentham va publica principala sa lucrare *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, iar în anul 1824, lucrarea *Book of fallacies*.

Opera lui Bentham se va axa în jurul a două probleme deosebit de importante pentru viaţa politică şi, mai ales, pentru filosofia dreptului. „În prima este vorba de a arăta, ca Hume, că nu se poate gândi politica în termenii *stării de natură* şi de *contract social* şi de a găsi categoriile unei noi abordări filosofice a acestei teme. În cea de a doua, este vorba de a denunţa tehnicile parlamentare destinate să ducă la eşec toate reformele într-un regim care se mândreşte, prin însăşi raţiunea parlamentului său, de a beneficia de maximum de libertate pentru cetăţenii săi."[3]

Jeremy Bentham a încetat din viaţă în anul 1864, rămânând în istoria filosofiei dreptului ca un teoretician care a reacţionat puternic la problemele timpului său, care avea nevoie de adversari reali sau imaginari pentru a-şi construi propria operă.

§2. Concepţia politică şi juridică

Se spune că în cadrul curentului de gândire empiristă, care şi-a făcut apariţia în Anglia, se simte o orientare spre *hedonism*. Se spune, de asemenea că acest curent de gândire ar avea ca precursor îndepărtat pe Epicur şi şcoala înfiinţată de către acesta. Atât la Epicur, se afirmă, cât şi la empirişti, şi apoi în cadrul curentului utilitarist, se are în vedere întemeierea filosofiei pe conceptul de *plăcere*. Afirmaţia nu este tocmai corectă, pentru că acest ultim concept este înţeles în mod diferit de Epicur şi de empirişti şi utilitarişti.

---

[1] *D. Hume*, Cercetare asupra intelectului omenesc, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 100.

[2] *M. Flonta*, Studiul introductiv la Hume, Cercetare asupra intelectului omenesc, op. cit., p. 38.

[3] *J.P. Cléro*, Prefaţă la *J. Bentham*, Fragment sur le gouvernement; Manuel de sophismes politique, Bruylant, 1996, p. 10.

În *Scrisoarea către Menoikens*, în care Epicur abordează probleme de filosofie şi etică în care are în vedere plăcerea, chiar plăcerea senzorială, scopul acela al atingerii *temperanţei* şi al *liniştii sufleteşti*. Este de remarcat că „nu s-a ţinut seama de îndemnurile eticii epicuriene pentru stăpânirea tarelor care măcinau societatea greacă în criza prin care trecea, nu s-a pus preţ pe viziunea ivirii unei înţelegeri, sub forma unui contract social, prin cultivarea bunei înţelegeri care depăşeşte individualismul pentru a se ajunge la o concordie socială, pe scară universală."[1] Când vorbeşte despre plăcere, Epicur susţine că „atunci când spunem că plăcerea este scopul vieţii nu înţelegem plăcerile vicioşilor, nici cele ce constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii, fie din neştiinţă, nepricepere, fie din înţelegere greşită. Prin plăcere înţelegem absenţa suferinţei din corp şi a tulburării din suflet".[2] Este vorba aici de *ataraxia*, fericirea adâncă obţinută prin linişte sufletească. Ţelul primordial al filosofiei epicuriene este acesta din urmă, însuşi conceptul de justiţie fiind gândit ca unul care aduce linişte şi pace. „Justiţia naturală este un contract încheiat între oameni"[3] ceea ce nu înseamnă „că există o justiţie absolută".[4]

Dacă luăm acum în calcul ideile de bază ale utilitarismului fondat de Bentham, vom observa că există şi aici, ca principiu, plăcerea care duce la fericire, după formula „maximum de fericire pentru cel mai mare număr" care trebuie să stea la baza oricărei democraţii. Problema care se pune este aceea de a şti prin ce se poate ajunge la o astfel de fericire. Bentham consideră că *utilul* este cel care poate aduce fericirea unui număr cât mai mare de oameni, constituindu-se astfel o adevărată democraţie fondată pe interconexiunea indivizilor ce îşi urmăresc fiecare *interesul*. Este vorba despre un principiu care va veni în contradicţie cu dreptul natural şi cu teoria contractului social. „Ori ce poate fi acest alt principiu la care noi trebuie să facem referire, dacă nu principiul *Utilului?* Este principiul care abandonează *raţiunea*, singurul care nu depinde de o raţiune mai elevată, dar care este prin el însuşi singura raţiune perfect suficientă pentru a regla toate problemele practice."[5] Se observă că Bentham nu întemeiază utilul pe raţiune, ci pe plăcere ca simplu sentiment. La principiul utilului, el ajunge folosind conceptul de interes. „Conceptul de interes este deja un loc de întretăiere a analizelor, dar el este încă o ficţiune, atât timp cât nu se ajunge la el prin intermediul realităţii plăcerii şi mai ales al durerii. Ceea ce se cheamă *libertate, dragoste de libertate, egalitate, drept* – şi toate, în particular, *drept natural* – reprezintă versiuni travestite, cu alte cuvinte, abateri în profitul unuia singur, anume acela al principiului utilului".[6]

Epicur, empiriştii şi utilitariştii au ceva în comun: căutarea plăcerii şi înlăturarea durerii; dar scopurile sunt diferite. Primul urmăreşte obţinerea liniştii sufleteşti, ceilalţi realizarea intereselor individuale. Primul urmăreşte pacea socială, ceilalţi egoismul interesului. Pe bună dreptate Lacan caracteriza epoca noastră ca fiind

---

[1] *A. Piatkowski*, Studiu introductiv la Epicureea, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, p. 22.
[2] *Epicur*, Scrisoare către Menoikens, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, p. 86.
[3] Ibidem, Maximele fundamentale, op. cit., p. 107.
[4] Ibidem, p. 107.
[5] *J. Bentham*, Fragment sur le gouvernment, op. cit., p. 128.
[6] *J.P. Cléro*, op. cit., p. 54.

utilitaristă, pentru că acum utilul a înlocuit în mod considerabil ideea de justiție, ceea ce înseamnă că însăşi ideea de drept este pusă sub semnul întrebării.

Ca urmare, „dreptul este o ficțiune inutilă". Urmând această cale Bentham a putut afirma că comunitatea este un corp imaginar alcătuit din persoane individuale care se constituie ca fiind membrii săi. Ce este atunci interesul comunității? Este suma membrilor care o alcătuiesc."[1]

O democrație însă nu se poate întemeia numai pe interese egoiste pentru că libertatea, egalitatea etc., tratate din acest punct de vedere, devin concepte goale. De aceea, critica dreptului natural şi a contractului prin prisma utilului nu au dus la soluții dintre cele mai fericite.

Chiar Bentham a sesizat riscurile concepției sale cu privire la funcționarea intereselor particulare în cadrul societății, încercând să înlăture dificultatea prin afirmația că „natura problemei admite o metodă care este aceea de a distruge influența nefastă a oricărui interes, la acțiunea căruia situarea individului ar putea să-l expună pe acesta; acest lucru făcut va fi virtual debarasat prin aceasta de orice interes nefast de acest gen; rămâne un singur interes capabil să determine conduita sa, dreptul său şi propriul său interes, acest interes care constă în cota parte pe care o are din interesul general, ceea ce revine a spune, că interesul este conform interesului universal luat în ansamblul său".[2] Conform celor afirmate aici, s-ar părea că el se referă la o regulă care subordonează interesele particulare unuia general, această regulă înțelegând ca fiind dreptul. Dar nu este aşa pentru că, în altă parte, Bentham susține că „ceea ce este conform cu utilul sau cu interesul individului este cea ce tinde să crească suma totală a fericirii sale. Ceea ce este conform cu utilul sau cu interesele comunității este ceea ce tinde să crească suma totală a fericirii indivizilor care o compun".[3] O astfel de concepție duce la realizarea conceptului de drept, ceea ce-l îndreptățeşte pe Bentham să considere că „legea nu derivă din aceste mari entități (ideea de justiție, libertate, egalitate abstractă – n.n.) şi, departe de a fi eternă, ea este provizoriu legată cu evenimentele dispozitive, care pot să se nască succesiv unele din altele".[4]

Bentham susține ideea conform căreia decât să se vorbească de drept, este mai bine să se vorbească de *speranță*. Aşa cum se ştie, termenul apare şi în alte doctrine ca teorie a *şansei*. Ea se obține prin combinarea câştigului mizei, posibilitatea de a câştiga şi aceea de a pierde, din aceşti termeni derivând *probabilitatea*. Dreptul este înlocuit atunci de o teorie a hazardului? Este oare şi utilul o ficțiune ca toate celelalte? Pentru a transpune utilul în principiu al organizării sociale este necesar să se apeleze la un drept obiectiv care să furnizeze un criteriu în caz de conflict între interesele individuale. Dacă nu se procedează de această manieră, se poate afirma că „nu există drept, nu mai există decât fapte".[5]

În felul acesta, relațiile interpersonale se bazează pe reglări comportamentale în funcție de un echilibru precar, ce se instituie în conştiința individuală, între plăcere şi

---

[1] *Bentham*, O introducere la principiile moralei şi legislației, în *A.P. Iliescu, E.M. Socaciu*, Fundamentele gândirii politice moderne, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 136.

[2] *J. Bentham*, The constitutional code, op. cit., p. 7.

[3] *J. Bentham*, Theorie of legislation, p. 2.

[4] *J.P. Cléro*, op. cit., p. 51.

[5] *L. le Fur*, Les grands problémes du droit, Librairie duy Recueil Sirey, Paris, 1937, p. 80.

durere. Cu alte cuvinte, faptele sunt cele care reglează viaţa socială. În acest sens, Bentham afirmă: „este evident că oricine blamează chiar şi cea mai mică plăcere, indiferent de sursa din care aceasta provine, este *pro tanto* un susţinător al principiului ascetismului. Doar pe temeiul acestui principiu, şi nu pe temeiul celui al utilităţii, ar trebui să fie blamată cea mai dezgustătoare plăcere pe care cel mai josnic dintre răufăcători o dobândeşte prin crimă, dacă această plăcere n-ar fi însoţită şi de altceva. Dar situaţia este alta, căci ea nu e niciodată singură, ci este în mod necesar urmată de o asemenea cantitate de durere (sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, o şansă atât de mare pentru o cantitate sigură de durere), încât plăcerea în comparaţie cu aceasta nu înseamnă nimic. Dar acesta este temeiul singur şi adevărat, întru totul suficient pentru a justifica pedeapsa".[1]

Aşa cum remarcă Louis le Fur „legea interesului, de exemplu, conduce destul de natural la legea celui mai tare, pentru că nu este suficientă afirmarea unui interes, ci trebuie şi pus în valoare şi avem atunci doctrina dreptului născut din forţă atât de răspândită în Germania secolului trecut."[2]

Concepţia fondatorului utilitarismului iese cu pregnanţă în relief prin critica pe care o face *contractului social* pe care îl va înlocui cu principiul utilului. „Sub numele de *principiu al utilului* (căci aşa a fost numit, de asemenea, de Hume), fragmentul a dat, cum este cazul mai sus, cu principiul *celei mai mari fericiri*, statutul de normă justului şi injustului în domeniul moralităţii în general şi în cel al guvernământului în particular. Pe terenul guvernării, acest principiu este *contractul originar* care joacă acest rol în această ţară".[3] Criticând ideea contractului originar, Bentham îl consideră o simplă fabulaţie. Critica este îndreptată în mod special împotriva lui Blackstone care, în *Commentaries on the laws of England,* susţine ideea contractului originar, dar ea vizează toate teoriile care susţin o astfel de idee. În analiza pe care o face operei lui Blackstone, el găseşte foarte multe inconsecvenţe care îl determină să considere ideea contractului social ca pe un simplu sofism, menit să consolideze poziţia guvernării.

Prin intermediul criticii contractului, Bentham a încercat să dea un alt sens noţiunilor de *libertate* şi *egalitate*, diferit de cel contractualist care duce la supunere şi la favorizarea inegalităţilor. Contractualismul este o ficţiune juridică. Din acest mod de a privi lucrurile, el va da o definiţie foarte dură contractului originar sau social. „O ficţiune juridică se poate defini – susţine Bentham – ca o falsitate voluntară care are ca obiect confiscarea puterii legislative prin şi în profitul celor care nu furnizează sau nu riscă revendicarea deschisă, şi care nu furnizează exerciţiul acesteia, în afară de subterfugiul pe care îl produce".[4] De fapt, aşa cum demonstrează Bentham, teoria contractualistă are drept eşafodaj conceptul de *supunere*. Suntem în prezenţa unei stări a *societăţii politice* atunci când există obişnuinţa supunerii unei persoane faţă de altă persoană sau faţă de un ansamblu de persoane (guvernul, spre exemplu). Starea de societate naturală există atunci când acest obicei al supunerii nu există. „Caracterul care constituie diferenţa între aceste două stări fiind prezenţa unui obicei al

[1] *J. Bentham*, O introducere la principiile moralei şi legislaţiei, op. cit., p. 139.
[2] Ibidem, p. 79.
[3] *J. Bentham*, op. cit., p. 172.
[4] Ibidem, p. 172.

supunerii sau absența sa".[1] O asemenea diferență nu poate fi luată în calcul decât în măsura în care este vorba de *perfecta* stare de supunere și de o *perfectă* absență a acesteia. „Dar se pare că, în toată rigoarea, nici una, nici alta din aceste forme de a vorbi nu este adevărată. În realitate, se găsesc puține exemple, dacă se găsește vreunul, unde acest obicei este total absent; și, invers, nu se găsește niciunul unde el să fie perfect absent".[2] Conform acestor afirmații, se poate concluziona că „guvernele sunt mai aproape de starea de natură, în funcție de gradul mai mare sau mai mic de perfecțiune a obiceiului supunerii".[3] Este evident că prin aceste susțineri Bentham avea să demonstreze că nu a existat o ruptură, prin trecerea de la starea de natură la societatea politică, astfel că nu se poate pretinde asigurarea unui statut istoric acestui eveniment.

Conform teoriei contractualiste, cel puțin așa se deduce, rezultă că în caz de eșec al guvernării există riscul distrugerii societății civile și întoarcerea la starea primitivă de natură, socotită ca o lume fictivă și arhaică. Bentham va susține că starea de natură, evenimentul contractului sunt niște ficțiuni. Faptul că evenimentul contractului nu a avut loc niciodată, reiese chiar din opera lui J.J. Rousseau care, în *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni,* susține că „ aceasta nu este o întreprindere lejeră (...) de a cunoaște o stare care nu mai există, care poate nu a existat, care probabil nu a existat niciodată, dar că este în același timp necesar de a avea noțiuni juste pentru a gândi bine starea noastră prezentă. Din aceste afirmații rezultă ficțiunea contractului social." Are însă dreptate Bentham atunci când face critica contractului prin prisma istoricității? „Această invocare a istoriei, necesar simplificată și aluzivă nu este de asemenea simbolică ca și invocarea stărilor (de natură sau societate) perfect fictive ?"[4]

O altă susținere fictivă, după Bentham, este aceea prin care se induce concepția conform căreia contractul se întemeiază pe ideea unei *promisiuni* între rege și supuși în baza căreia supușii promit supunere, iar regele promite să le asigure fericirea. Problema delicată, susține el, constă în faptul că este greu de stabilit când se produce ruptura nerespectării promisiunii de o parte sau de alta. Respectarea promisiunii nu se bazează pe un contract, ci pe principiul *utilității*[5]. Respectarea promisiunii este, în ultimă instanță, un fel de calcul al *speranței.* Societatea se constituie ca într-un joc al pieței libere. Astfel, Bentham va susține că dacă rațiunea nu este sursă a valorilor practice, ci este numai punerea în ordine a ceea ce este apreciat prin interes, sentiment și pasiuni, dacă ea este reprezentarea situațiilor în care se acționează, eventual a mijloacelor care trebuie puse în operă pentru a atinge scopurile pe care ea nu le pune, se poate înțelege că contractul social nu joacă un rol major pe tărâmul politicii și al dreptului.

Teoriei contractualiste Bentham îi va răspunde printr-un cod universal în curs de constituire, ale cărui principii sunt în număr de trei:

„1. Principiul *care indică scopul*, principiul *celei mai mari fericiri.*

---

[1] Ibidem, p. 114

[2] Ibidem, p. 114.

[3] Ibidem.

[4] *J.P. Cléro*, op. cit., p. 30.

[5] *J. Bentham*, op. cit., p. 128.

2. Principiul *care indică obstacolul*, principiul care *declară preferința universală în favoarea sinelui.*

3. Principiul *care indică mijloacele*, principiul *care prescrie concordanța de interese.*"[1]

În ceea ce priveşte viziunea *filosofică* se poate afirma că Bentham este un metafizician al ficțiunii, teorie care este pusă în slujba unei critici a *democrației* prin intermediul unei critici a *reprezentării*. În *Manuel de sophismes politique,* Bentham vizează sofismele politice într-o relație care pune sub semnul întrebării conceptele de bază ale democrației. Prima chestiune pusă în discuție de el în această carte este definiția sofismului. „În mod normal se desemnează sub numele de *sofism* toate argumentele avansate sau toate subiectele în discuție pentru a sugera, sau cu posibilitatea de a produce efectul înşelător sau de a cauza o opinie eronată susceptibilă de a fi admisă de toate persoanele al căror spirit are puterea de a se găsi pus în prezența acestui argument".[2]

Cel care s-a preocupat în antichitate de definiția sofismului a fost Aristotel şi este probabil că această preocupare a pornit din atitudinea nu tocmai prietenoasă pe care acesta o avea față de *Sofişti,* cei care pretindeau că pot *convinge* printr-o folosire corespunzătoare a limbajului. Critica la adresa lor este foarte dură şi ea se concretizează în atitudinea lui Socrate, apoi în operele lui Platon şi Aristotel, toți considerând că sofiştii nu se foloseau de rațiune, ci dădeau aparența adevărului printr-un abuz de termeni. De la Aristotel la Locke, pretinde Bentham, este un adevărat vid cu privire la preocuparea pentru sofism.

Pornind de la definiția dată de Aristotel sofismului, Bentham, în *Manual,* încearcă să descopere în domeniul politicii argumentele eronate susceptibile de a fi admise de cei mai mulți, datorită persuasiunii cu care sunt susținute. Dar mai mult decât atât, scopul lucrării este acela de a denunța adevărata lor natură, şi de aici, de a distruge forța lor vătămătoare.

Pentru a denunța aceste sofisme politice, el susține că este necesară o clarificare a lor. Când sofismele sunt enunțate în parlament spre exemplu, se folosesc trei categorii de sofisme: 1. *sofismele puterii;* 2. *sofismele opoziției* şi 3. cele ale *grupurilor de legătură.* O altă clasificare se face în funcție de locul de aplicare al sofismului la persoanele asupra cărora urmează să-şi producă efectul: 1. sofisme *ale afecțiunii;* 2. sofisme *ale judecății* şi 3. sofisme *ale imaginației.* „Fiecare grupă de sofisme desemnată după ultimul principiu este legată de o expresie latină care exprimă facultatea sau afecțiunea considerată, nu din pedantism, ci pentru a scoate în relief o impresie durabilă şi, de aici, claritatea. Astfel de argumente sunt: 1. *Ad verecundiam* (care se adresează modestiei); 2. *Ad superstitionem* (superstiției); 3. *Ad amicitiam* (prieteniei); 4. *Ad metum* (fricii); 5. *Ad odium* (dușmăniei); 6. *Ad ividentiam* (invidiei); 7. *Ad quietem* (liniştii); 8. *Ad judicium* (judecății); 9. *Ad socordiam* (prostiei); 10. *Ad superbiam* (orgoliului); 11. *Ad imaginationem* (imaginației)".[3]

O altă clasificare luată în considerație de Bentham este următoarea: 1. Sofisme de *autoritate,* acelea care vizează personalitatea adulată şi a cărei temă este autoritatea

[1] Ibidem, p. 175.

[2] *J. Bentham,* Manuel de sophismes politiques, Bruylant, 1996, p. 183.

[3] Ibidem, p. 187.

sub diverse forme; 2. sofisme ale *primejdiei* care sugerează primejdia sub diverse forme; 3. sofisme de *amânare* care invocă tot felul de raţiuni pentru rezolvarea unor probleme; 4. sofisme de *confuzie* care ţin de principii vag şi general definite.

În *Manual*, Bentham, urmându-l pe Hume, este frământat de cercetarea fundamentelor acestor sofisme care se creează în jurul autorităţii. Construcţia fundamentelor pe care se bazează sofismele se face din perspectiva principiului *utilului*. Pentru a înţelege această problematică trebuie pornit de la ideea lui Hume, urmată de Bentham, prin care se afirmă că atât individul, cât şi societatea sunt nişte ficţiuni legate de iluzii. O astfel de iluzie este creată în jurul unui pol de autoritate prin fragmentarea fluxului de impresii şi idei care aparţine spiritului oamenilor dintr-o societate dată, în unităţi stabile, capabile să se înţeleagă pe ele însele şi să se opună altora. O altă iluzie este ceea ce se cheamă iluzie de grup. Aceste iluzii sunt canalizate într-un punct al autorităţii, a cărui existenţă este absolut necesară. Fluxul de impresii şi idei se supune, pe de o parte, legilor de asociere care îi asigură permanenţa şi regularitatea naturală, iar pe de altă parte, din punct de vedere istoric, asigură configuraţia variabilă a percepţiilor. Fluxul ideilor şi impresiilor face să se constituie poli durabili. După Hume, acest flux nu se poate organiza spontan în societăţi naturale. Politica şi dreptul nu sunt altceva decât artificii care constituie autoritatea fără de care noi nu putem trăi. Noi ştim că legile, autoritatea guvernamentală, forţa lor sunt ficţiuni, dar ele trebuie să existe, pentru simplul motiv că noi trebuie să continuăm să trăim. Fără aceste ficţiuni viaţa individului ar fi imposibilă.

Bentham merge mai departe decât Hume şi va susţine că individul însuşi este o ficţiune, nu numai societatea ce se construieşte ca urmare a concentrării ideilor şi impresiilor într-un pol de putere. Individualitatea, în opinia sa, este *o valoare* şi nu *o realitate ontologică*. Liberalismul economic, ca şi cel politic este, în gândirea lui Bentham, mai mult decât evident. În concepţia sa, persoanele şi lucrurile trebuie lăsate să lucreze pentru a şti cum se organizează. Principiul *utilităţii* este mai mult afectiv decât raţional şi ne dă posibilitatea de a înţelege că funcţionarea sa este mai degrabă un joc al afectelor decât o ordine abstractă fondată pe raţiune. O astfel de concepţie se constituie ca un atac direct la teoriile contractului social. Fericirea nu este suma plăcerilor fiecăruia, ci un produs, acela al plăcerii fiecăruia, multiplicată prin fericirea tuturor. Statul şi dreptul nu sunt altceva decât un „sistem de echilibru între interesele fiecăruia şi interesul comunităţii în care noi trăim". Aceste sisteme au ca obiect asigurarea securităţii fără de care nu va exista fericire individuală sau generală. Pornind de la aceste consideraţii, se poate spune că Bentham recunoaşte că la baza tuturor societăţilor umane există un principiu juridic permanent. Această consideraţie nu acordă oare prioritate raţiunii în detrimentul afectelor pe care, de fapt, îşi întemeiază el opera? „Există la baza tuturor societăţilor reguli, ca raportul dintre greşeală şi pedeapsă, între merit şi recompensă sau cele referitoare la clarificarea crimelor şi delictelor, care, dacă sunt juste şi convenabile actual, vor fi pentru orice epocă până la sfârşitul timpului".[1] Conform teoriei utilului, principiul juridic permanent nu este fondat pe raţiune, ci pe utilitate. Principiul utilităţii trebuie să permită judecarea corectă a legilor. În felul acesta, principiul justiţiei este înlăturat şi, odată cu el, dreptul obiectiv.

[1] *J. Bentham*, Influence of time and place in matters of legislation Works, vol. I, p. 193.

Aşa cum remarcă unii autori, utilitarismul, al cărui fondator este Bentham, a avut un rol important, pentru că el a pus în evidenţă excesele naturalismului şi raţionalismului, numai că el se rezumă la un realism limitat, pentru că nu cercetează dreptul în toată complexitatea sa care nu poate fi limitată la consideraţii de natură pur materială, ci trebuie lărgită spre domeniul idealist, ideologic etc. Datorită acestei complexităţi, dreptul nu poate fi legat de un singur principiu care să fundamenteze întreaga realitate socială vizată de raporturile juridice instituite. Utilul este un principiu care poate fi folosit pentru o anumită latură a raporturilor juridice, şi anume acele raporturi de natură materială. Dar aceste raporturi nu sunt singurele care cad sub incidenţa dreptului. De aceea, se poate spune că teoria lui Bentham este îngustă şi, într-un anumit fel, vătămătoare, pentru că promovează *egoismul* ca regulă a convieţuirii sociale.

Şcoala utilitaristă, al cărei fondator este Bentham, „consideră că omul trebuie să caute înainte de toate un profit personal în relaţiile sale cu altul".[1] Această afirmaţie este îndreptăţită, pentru că ea se desprinde cu claritate din concepţia lui Bentham despre util. Astfel, după el „prin principiul utilului se înţelege acel principiu care aprobă sau dezaprobă întreaga acţiune în funcţie de tendinţa sa în a creşte sau a diminua fericirea persoanei al cărei interes este în joc".[2]

Scopul individului este acela de a acumula maximum de avantaje personale. Această ultimă consecinţă trebuie luată în calcul, cu toate că Bentham încearcă s-o atenueze gândind dreptul ca pe un sistem de echilibru între interesele individuale şi cele ale comunităţii. Însuşi faptul că el face trecerea de la Drept spre drepturile individuale poate induce ideea că în prim plan este scoasă individualitatea. Acest ultim aspect poate fi justificat, dar el nu poate neglija obiectivitatea dreptului. Întrebarea care se pune este următoarea: poate jocul liber al persoanelor să creeze o ordine care să asigure o convieţuire corespunzătoare? De fiecare dată trebuie ajuns la un anumit echilibru, astfel viaţa este în pericol.

Conform acestei concepţii politica, la fel ca şi morala, nu sunt nimic altceva decât regularizarea egoismului. Acţiunea dezinteresată este recuzată. Morala, pentru Bentham, devine o afacere aritmetică. „Arătaţi-mi, zice el, omul care se lipseşte de cele mai multe lucruri, care nu comunică cu altul, şi eu vă arăt un om care ignoră până şi primul element de aritmetică morală".[3] El părăseşte total punctul de vedere moral, pentru a se cantona la nivelul unui principiu pur material. De aceea, principiul utilităţii presupune o concepţie individualistă, care vizează un individ ancorat în viaţa materială, lipsit de dimensiunea sa spirituală. Pentru Bentham „comunitatea este un corp artificial compus din persoane individuale".[4] Interesele individuale sunt singurele reale, statul având ca unică misiune coordonarea care asigură fericirea tuturor. Datorită acestei abordări, opera lui Bentham este socotită ca fiind o viziune individualistă, atomistică şi anistorică.

---

[1] *P. Birnbaum*, La fin du politique, Editions du Seuil, 1975, p. 183.

[2] *J. Bentham*, An introduction to the principles of morals and legislation, Oxford, Blackwell, 1960, cap. I, paragraf 2.

[3] Citat de *M. Guyan*, La Morale anglaise contemporaine, Paris, F. Alcan, 1904, p. 15.

[4] *J. Bentham*, An introduction to the of morals and legislation, op. cit., p. 126.

Secțiunea a 2-a. Rudolf von Jhering

S-a născut în Germania, în 1818, şi a decedat în 1892. În timpul vieții sale a fost socotit ca unul dintre marii juriști ai timpului, doctrina sa fiind prezentată în două lucrări fundamentale: *Kamf ums Recht* (1872) şi *Der Zweek im Recht* (1878). Traducerea franceză realizată în 1901 a acestei ultime lucrări poartă numele *L'évolution du Droit*. Asupra concepțiilor sale, o mare influență a avut-o filosofia lui Bentham. Cu toate acestea, hedonismul l-a influențat într-o mai mică măsură decât teoriile evoluționiste. Sub influența lui Darwin el va împrumuta conceptul luptei pentru existență pentru a-l aplica în domeniul dreptului. „Dreptul este, pentru Jhering, rezultatul unei lupte; el este aristocratic prin uzaj, democratic prin vocație; fiecare om trebuie să lupte pentru dreptul său şi umil apărător al intereselor sale, contribuie la menținerea dreptului".[1] Acest mod de a pune problema poate fi rezumat în formula lui Jhering, „lupta pentru drept". Evoluționismul îşi pune însă pecetea pe opera sa şi prin intermediul gândirii lui Spencer, conform căreia individul trebuie să se adapteze la mijloace pentru a supraviețui. Spre deosebire de Bentham, el va considera că utilul nu este plăcerea, ci efortul de adaptare al individului la condițiile concrete. Ca urmare, dreptul nu este altceva decât o modalitate de adaptare a individului uman, în funcție de timp şi de locul în care trăieşte. O astfel de concepție acceptă relativismul juridic. Datorită acestui fapt, se spune despre Jhering că a adus ştiința dreptului cu un pas înapoi; modalitatea relativistă de abordare a ştiinței dreptului a rezultat din preocuparea sa de a găsi soluții practice, şi nu jocul logic al conceptelor juridice.

Concepția sa este surprinsă de Brimo în două formule: 1. drepturile sunt interese protejate juridic şi 2. Statul este singura sursă a dreptului.

În ceea ce priveşte prima formulă, Jhering va susține că opoziția dintre cauzalitate şi voință poate fi depăşită prin noțiunea de scop, principiu universal care uneşte lumea inanimată cu lumea animată într-o viziune utilitaristă a creației. În natură, cauza este permanent urmată de efect, iar în societatea omenească nu există acte fără scop. „Acest scop, această pretenție a intereselor, concepție care va fi rezumată în formula rămasă celebră: «drepturile sunt interese protejate juridic», definiție a drepturilor subiective, dar căreia îi dă o importanță generală, arătând că această protecție are finalitate socială. Scopul dreptului este, în ultimă analiză, «de a asigura condiții de viață în societate». Dreptul este deci considerat ca o cercetare a unui sistem de echilibru între interesele individuale şi interesele sociale. Această cercetare este posibilă, este de dorit".[2]

Cercetarea este *posibilă*, pentru că constrângerile la care omul este supus sunt legate de mecanismele sociale.

Necesitățile sunt următoarele[3]:

1. Imperativele naturale, impuse de natură, adesea hotărâte de ea, ca, de exemplu, necesitatea de a se hrăni prin produsele pământului;

---

[1] *A. Brimo*, Les grands courents de la philisophie du droit et de l'Etat, Pedone, Paris, 1978, p. 237.

[2] *A. Brimo*, op. cit., p. 238.

[3] Ibidem.

2. Imperativele semi-juridice ce ţin de viaţa în societate: apărarea vieţii, reproducţia, munca, comerţul;

3. Imperativele juridice ce ţin de autoritatea de stat: impozitele, plata datoriilor etc.

Combinaţia imperativelor şi pârghiilor sociale constituie mobilurile societăţii care susţin urmărirea scopului social prin drept şi morală. Acest echilibru este contrar atonismului social, interesul general fiind superior celui individual, scopul dreptului fiind acela al cercetării condiţiilor de viaţă în societate. „Dreptul este o armonie socială, o etică de interese. Echilibrul despre care este vorba aici este asigurat de către stat."

Doctrina lui Jhering se deosebeşte de cea a lui Bentham, pentru că primul face apologia statului, caracteristic pentru doctrinele germane, iar cel de-al doilea, apologia liberalismului. Deosebirea este fundamentală pentru că la Bentham societatea şi regulile acesteia, regulile de drept, rezultă din jocul liber al intereselor individuale, pe când la Jhering echilibrul este urmare a intervenţiei statului. Este vorba despre un echilibru dirijat. De aici se poate trage concluzia că la Jhering accentul cade pe dreptul obiectiv, pe când la Bentham pe drepturile subiective. Ambii vorbesc de interese, dar mijloacele folosite sunt diferite, chiar opuse. „Dreptul, susţine Jhering, este suma condiţiilor vieţii sociale, în sensul larg al termenului, asigurată prin puterea de stat, prin mijloace de constrângere exterioare".[1] Constrângerea este, în opinia sa, elementul esenţial al dreptului, şi cum statul este dotat cu putere, el poate executa prin forţă scopurile urmărite. Relaţia constrângere-putere, susţinută de Jhering, l-a dus la concepţia că „statul este singura sursă a dreptului", concepţie asemănătoare cu cea a unora dintre pozitivişti.

El atenuează această concepţie prin intermediul ideii de autolimitare a puterii de stat, statul fiind subordonat scopului social al dreptului, acela de a asigura securitatea grupului, unitatea şi permanenţa sa. „Dreptul naşte puterea cea mai mare care, ghidată de propriul său interes, restrânsă de normă, devine propria sa putere."[2] Forţa, nu dispare deci din drept, dar ea este un element secundar, în felul acesta fiind o forţă justă.

Dacă teoria lui Bentham duce la individualism, teoria lui Jhering combate individualismul. Combătând excesul de libertate legat de dreptul de proprietate, el va pleda pentru supunerea indivizilor faţă de regulile sociale, pentru că altfel s-ar produce un lanţ întreg de nenorociri. Astfel el pledează, împotriva altor autori, pentru limitarea abuzurilor care ar putea fi provocate de un anume proprietar, pentru că exercitând în mod abuziv dreptul de proprietate, „el ar aşeza pe terenul său o tăbăcărie care ar vicia aerul din jur, ar face un puţ cuprinzând materii de natură să infecteze pământul vecinului, ar ridica o fabrică a cărei punere în exploatare ar zgudui proprietăţile alăturate şi ar provoca năruirea clădirilor de pe ele, producând o fumăraie care ar ucide toată vegetaţia din apropiere şi o căldură intensă menită să zădărnicească orice aşezare omenească până departe; el ar săpa la marginea satului un şanţ adânc, din pricina căruia s-ar dărâma zidul vecinului etc. Făcând toate acestea el ar rămâne închis riguros în limitele proprietăţii sale".[3]

---

[1] Jhering, L'évolution du droit, op. cit., 1901, p. 159.

[2] Ibidem, p. 168.

[3] *R. Jhering*, Le but dans le droit, în *R. Jhering*, Oeuvres choisies, traducere franceză de Meulenaëre, tom II, p. 112.

Capitolul X
Curentul pozitivist

Secțiunea 1. Auguste Comte

Pozitivismul s-a născut ca filosofie, dar şi-a trăit şi îşi trăieşte gloria ca filosofie socială şi, mai ales, juridică. Întemeietorul acestui curent este Auguste Comte. Ne vom ocupa mai întâi de viaţa şi opera acestuia, pentru ca apoi să arătăm amploarea consecinţelor produse de ideile filosofului francez.

§1. Viaţa şi opera

Auguste Comte s-a născut în ianuarie 1798, la Montpellier, în Franţa, într-o familie de mici burghezi care aveau opinii catolice şi monarhiste.

Comte nu a cunoscut dragostea maternă. De la vârsta de 9 ani a fost internat la liceul din Montpellier. În tinereţe avea o figură serioasă şi un caracter dificil. Era un şcolar rebel, dar cu succes la învăţătură. La 15 ani el este primul pe una din listele de admitere pentru şcoala Politehnică. Având vârsta sub 16 ani, limită de la care se putea intra la Politehnică, el va urmări cursurile de matematică în calitate de supleant. În 1816 este exmatriculat din Politehnică împreună cu toţi colegii săi în urma unei manifestaţii contra unui profesor în faţa căruia Comte se angajează să prezinte ultimatumul elevilor, prin care i se făcea somaţia să nu mai rămână în şcoală.

Comte petrece câteva luni la Montpellier unde urmează cursurile de fizică, chimie şi de medicină. La reîntoarcerea la Paris, îl cunoaşte pe geometrul Poinsot şi pe naturalistul Blainville.

Între anii 1817-1824, Comte este secretarul lui Saint-Simon. S-a pus adeseori întrebarea dacă gândirea lui Comte a fost influenţată de ideile lui Saint-Simon. Unele influenţe există, însă pozitivismul este o filosofie complexă, care cu greu poate fi pusă sub influenţa saintsimonismului.

Până în 1824 Comte nu a scris decât câteva opuscule, dar ideile *pozitivismului* sunt prezente deja în germen, pentru că el descoperă *cele trei stări*, iar viaţa sa are în viitor un scop: înfăptuirea regenerării sociale, începând prin reforma ideilor şi credinţelor.

Prima lecţie a *Cursului de filosofie pozitivă* începe în aprilie 1826, în faţa unui auditoriu compus din savanţi, printre care unii iluştri. Comte munceşte mult, pe perioade lungi, uneori chiar 24 de ore fără repaus.

Această mare tensiune de reflectare nu este însă fără pericole pentru sănătatea sa. De aceea, după ce a susţinut trei lecţii, după aprilie 1826 nu a mai susţinut-o pe cea de-a patra, pentru că s-a îmbolnăvit. El va fi internat şi va fi tratat de celebrul clinician Esquiral. În convalescenţă, rămâne câtva timp subiectul unui fel de depresiune melancolică, care ia sfârşit în primăvara anului 1827, nu însă fără o tentativă de sinucidere. El are tentaţia să sară în Sena de la înălţimea podului Artelor. Mai târziu,

Comte va regreta acest act şi îi va blama pe cei care vor să scape de greutăţi recurgând la moarte.

Între 1846-1857, anul morţii sale, boala nu mai are nicio recidivă, nicio ameninţare de nebunie. Dovadă că boala nu a mai revenit, sunt cele 6 volume din *Curs de filosofie pozitivă* care au apărut în perioada 1830-1842. Situaţia sa socială se ameliorează în 1832 fiind numit repetitor de analiză transcendentală şi mecanică raţională la Politehnică, post pe care îl va păstra timp de 20 ani.

Eliberat de grijile vieţii de zi cu zi, Comte va profesa gratuit, în arondismentul 3 al Primăriei din Paris, un curs public de astronomie, rezumat în 1844 în *Tratat filosofic de astronomie populară*, al cărui preambul este *Discurs asupra spiritului pozitiv*.

El a mai scris în această perioadă un *Tratat elementar de geometrie analitică cu două şi cu trei dimensiuni*. Din 1948 va publica *Discurs asupra ansamblului pozitivismului*. Între 1851 şi 1854 vor apărea cele 4 volume din *Sistem de politică pozitivă*.

În toate aceste lucrări, el va urmări „reorganizarea fără Dumnezeu şi fără rege, prin cultul sistematic al Umanităţii". Este vorba despre reorganizarea ştiinţifică a societăţii, în care, de primă importanţă, este schimbarea mentalităţilor.

§2. Concepţia filozofică şi politico-juridică

Auguste Comte este întemeietorul curentului filozofiei pozitive, care va avea o largă răspândire în Franţa, Anglia, Rusia, Japonia, Austria, Elveţia. În Statele Unite ale Americii, pozitivismul stă la baza pragmatismului, fiind coloana sa vertebrală. De fapt, pozitivismul şi pragmatismul sunt cele două curente ale filozofiei care încearcă să dea o întemeiere teoretică spiritului practic al capitalismului.

Pozitivismul este o tentativă de reorganizare a societăţii pe temeiuri practice, nu speculative, o ruptură faţă de organizarea socială din Evul Mediu şi chiar din perioada modernităţii inaugurat de Descartes. Pentru a realiza acest proiect, Comte consideră că societatea umană a parcurs *trei stări: teologică,* mai întâi, *metafizică,* mai apoi, şi, în cele din urmă, *pozitivă*, stare care se va perpetua la infinit.

Comte afirmă că „prima stare trebuie de acum încolo să fie concepută ca pur provizorie şi pregătitoare; a doua, care nu constituie în realitate decât o modificare dizolvantă a celei dintâi, nu are niciodată decât o simplă destinaţie tranzitorie, aceea de a conduce treptat la starea a treia; tocmai în aceasta, singura pe deplin normală, constă, în toate metodele, regimul definitiv al raţiunii umane.[1] Această concepţie a fost inspirată din evenimentele istorice ce se derulau atunci când Comte şi-a trasat planul vieţii intelectuale. Două părţi îşi disputau exerciţiul puterii şi influenţa asupra opiniilor: „*retrograzii* care voiau revenirea la dreptul divin al regilor, *revoluţionarii*, inspiraţi de spiritul metafizic, care se străduiau să perpetueze un regim anarhic, care făcând servicii trecătoare, încearcă să distrugă vechea ordine a lucrurilor, încercare care devine sterilă, dacă nu nefastă".[2]

---

[1] *A. Comte*, Discurs asupra spiritului pozitiv, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, p. 12.

[2] *Ch. le Verrier*, Introduction a A. Comte, Cours de philosophie positive, Paris, 1926, p. 22.

Comte va încerca să găsească o soluție de mijloc. „O filosofie *organică* așa cum este catolicismul, dar progresistă ca cea a Revoluției".[1] Pozitivismul pe care îl întemeiază nu avansează nicio teorie care să nu aibă în ultimă instanță o utilitate practică. În acest sens, el va concepe o ierarhie a științelor în cinci etape, toate tinzând să se împlinească într-o a șasea care are cea mai mare utilitate practică pentru umanitate: sociologia. Astfel, cele șase științe sunt:

1. *Astronomia* care, înlocuind principiul *finalității* prin cel al *condițiilor de existență,* ne debarasează de teologie și de metafizică;

2. *Fizica* care trebuie să fie sustrasă abuzului spiritului de analiză supraîncărcat de doctrine inutile, abstracte și influențate de dezordinea metafizică;

3. *Chimia,* care este supusă dezordinii empiriste;

4. *Biologia,* singura care suplinește celelalte științe în încercarea de a îmbina punctul de vedere static cu punctul de vedere dinamic, cu alte cuvinte, cea care unește legile mișcării cu legile existenței;

5. *Psihologia* care, în concepția lui Comte este în dependență de biologic. În sfârșit,

6. *Sociologia* care, în opinia lui Comte, este știința fundamentală. Este atât de importantă pentru el această știință încât *consideră că matematica* nu este decât o ramură a sociologiei. Prin intermediul sociologiei se instaurează noua stare a umanității, și anume a pozitivității. Trebuie înțeles foarte bine faptul că pozitivismul lui Comte critică pe cât posibil căderea în empirism pe care filosoful îl critică de-a lungul întregii sale opere.

Metoda proprie sociologiei este metoda istorică. Conform acestei metode, sociologia permite descoperirea legilor care trebuie să fie în conformitate cu natura umană așa cum este ea stabilită de biologie. În felul acesta descoperirile istorice vor fi verificate prin acordul lor cu datele psihologiei pozitive.

Pentru a ne face o imagine asupra metodei pozitiviste în ansamblul său și nu numai cu privire la metoda ce se aplică în sociologia pozitivă, trebuie să observăm care erau metodele folosite de teologie și metafizică, pentru a le deosebi de metoda pozitivă.

Spiritul teologic, afirma Comte, manifestă predilecție pentru problemele cele mai insolubile, pentru problemele care sunt inaccesibile oricărei cunoașteri raționale. În această primă stare a gândirii umane, departe de orice preocupare de ordin științific, se căuta cu aviditate originea tuturor lucrurilor, *cauzele* esențiale, fie cele prime, fie cele finale. Cu alte cuvinte, spiritul teologic este orientat în mod exclusiv spre căutarea cunoștințelor absolute. Aici domină instinctul și sentimentul, ca primă fază a stării teologice. Ea este caracterizată de *fetișism.* În faza a doua, care este perioada *politeismului,* „spiritul teologic reprezintă clar libera preponderență speculativă a imaginației"[2], puterea obiectelor exterioare fiind înlocuită cu puterea unor ființe misterioase, invizibile care, prin acțiunea lor, influențează în mod direct toate manifestările omenești.

Cea de-a treia fază teologică este *nonateismul,* în care dominant este sentimentul universal „al necesarei supuneri a tuturor fenomenelor naturale unor legi invariabile."[3]

---

[1] Ibidem, p. 23.

[2] *A. Comte,* Discurs asupra spiritului pozitiv, op. cit., p. 13.

[3] Ibidem, p. 14.

Cu toate că spiritul teologic se cere depăşit, „trebuie să înţelegem, afirmă Comte, că acea filosofie iniţială nu a fost mai puţin indispensabilă avântului preliminar al sociabilităţii noastre, ca şi al inteligenţei."[1]

Pentru ca Umanitatea să poată face trecerea de la această filosofie teologică iniţială la pozitivismul ştiinţific a fost necesară o fază tranzitorie care este reprezentată de cea de a doua stare a umanităţii, aceea *metafizică*.

Sarcina metafizicii a fost aceea de a dizolva treptat prima stare, pe cea teologică. „Ca şi teologia, de fapt metafizica încearcă mai ales să explice natura intimă a fiinţelor, originea şi destinaţia tuturor lucrurilor, modul esenţial de producere a tuturor fenomenelor; dar, în loc să folosească în acest scop agenţi supranaturali propriu-zis, ea îi înlocuieşte din ce în ce mai mult cu acele *entităţi* sau abstracţii personificate a căror utilizare, cu adevărat caracteristică, a permis adesea să fie desemnată cu termenul de *ontologic*"[2].

Datorită faptului că tinde să cunoască absolutul, metafizica, în opinia lui Comte, este ambiguă, căzând în contradicţii de nesoluţionat. „De aceea, putem deci, la urma urmelor, să considerăm starea metafizică drept un fel de maladie ironică, în mod firesc inerentă evoluţiei noastre mentale, individuale sau colective, între copilăresc şi maturitate."[3]

Trecerea la *spiritul pozitiv* constă în renunţarea la speculaţii indemonstrabile şi orientarea în mod decisiv spre observaţie, „singura bază posibilă a unor cunoştinţe cu adevărat accesibile, cu înţelepciune adaptate la nevoile reale"[4]. Se poate deduce de aici că filosofia pozitivă este orientată în mod cert spre *utilitate*. De aceea, înlăturarea speculaţiilor metafizice este în mod absolut necesară. În acest scop, este fundamental ca imaginaţia să fie în mod constant subordonată abstracţiei. „Într-un cuvânt, revoluţia fundamentală care caracterizează maturitatea inteligenţei noastre constă în esenţă în a substitui pretutindeni inaccesibilului determinării *cauzei* propriu-zise, simpla cercetare a *legilor*, adică a tuturor relaţiilor constante care există între fenomenele observate. Fie că este vorba de efecte mărunte sau dintre cele mai sublime, de ciocnirea unor corpuri şi de greutate ori de gândire şi de moralitate, noi nu putem cunoaşte cu adevărat decât diversele legături mutuale proprii desfăşurării lor, fără a pătrunde vreodată misterul producerii lor."[5]

Cu alte cuvinte, nu trebuie să urcăm spre *cauze* şi nici să ne întrebăm de *finalitatea* a ceea ce este. Dacă surprindem corect legile, ca legătură constantă între fenomene, este suficient şi util pentru ca societatea să-şi găsească o corectă ordine. Acest mod de a pune problemele ne aminteşte de normativismul kantian care, în *Doctrina dreptului*, induce ideea cercetării textului legii fără a merge la motivaţia sa.

Am trecut în revistă caracteristicile celor trei stări pe care le-a parcurs umanitatea, pentru că sociologia întemeiată de Comte are ca fundament observaţia strictă a fenomenelor sociale, mergând până la stabilirea legilor ce le întemeiază, fără însă a se întreba de cauza primă a acestora sau de finalitatea lor.

---

[1] Ibidem, p. 17.
[2] Ibidem, p. 18.
[3] Ibidem, p. 20.
[4] Ibidem, p. 22.
[5] Ibidem.

Pe baza sociologiei pozitive va lua naştere şi o orientare în domeniul juridic, bazată pe surprinderea relaţiilor ce se stabilesc în cadrul unei societăţi date, pentru a găsi apoi legile care le sunt aplicabile. Orice speculaţie de natură juridică ce depăşeşte observaţia este dăunătoare, or dreptul, încadrat în spiritul pozitiv, trebuie să aibă ca temei utilul, cel care asigură acel vis al pozitivismului de a îmbina stabilul cu progresul.

Conform concepţiei lui Comte, nu trebuie rămas la faptele observate, ci trebuie găsite legile, pentru că rămânând la fapte este compromis „grav viitorul ştiinţei, tinzând să restrângă speculaţiile pozitive doar la cercetările de o utilitate imediată."[1]

Cercetările pozitive nu trebuie însă împinse dincolo de legi, pentru că o astfel de preocupare este pe cât de periculoasă, pe atât de inutilă. Comte refuză să se întrebe ce este aceea o cauză. Modul de producere al unui fenomen nu ţine de preocuparea ştiinţifică, ci de cea metafizică. Toate ştiinţele trebuie să se supună acestui deziderat care îşi găseşte adevărata sa valoare în sociologie. Prin acest mod de a pune problema, pozitivismul transformă absolutul în relativ. Aceasta este caracteristica ştiinţei adevărate, care este *sociologia* căreia trebuie să i se subordoneze toate celelalte ştiinţe. În felul acesta, „filosofia pozitivă este veritabila stare definitivă a inteligenţei umane"[2].

„Ştiinţa dominantă şi căreia i se subordonează toate celelalte cunoştinţe, sociologia, va regla definitiv metoda lor."[3] Ţinta întregii filosofii pozitive, realizată prin intermediul sociologiei, este aceea a reorganizării sociale. În acest scop trebuie, în opinia filosofului, înfăptuită o reformă morală care să fie urmată de o reformă politică a instituţiilor. Moravurile însă ţin de credinţe, ca sistem de idei. De aceea, trebuie coordonate ştiinţele în scopul reorganizării sociale.

Se poate afirma că toate ştiinţele trebuie subordonate sociologiei cu unicul scop de a schimba moravurile pentru a putea crea noile instituţii politice. Este vorba despre o schimbare de mentalitate prin coordonarea de către ştiinţă a sistemului credinţelor şi al ideilor. Politicienii procedează invers, reformează instituţiile şi, după aceea, moravurile.

Principiul politic care trebuie luat în consideraţie este acela al separaţiei între autoritatea temporală şi autoritatea spirituală. Ţinând cont de această separare, societatea va fi partajată în trei clase. *Savanţii,* care vor exercita puterea legislativă care se va concentra pe educaţie, dar care vor avea numai un rol consultativ în ceea ce priveşte relaţia cu guvernanţii. Guvernanţii vor fi recrutaţi dintre *bancheri,* care se vor ocupa cu afacerile publice şi vor reprezenta puterea executivă. O altă clasă este aceea a proletarilor, care vor fi supuşi şefilor industriei fără ca ei să fie lezaţi în demnitatea şi interesele lor.

Puterea spirituală va servi ca intermediar între clasele bogate şi cele sărace. Legăturile de stimă reciprocă unesc savanţii de clasele muncitoare. Această stimă reciprocă va duce la iubirea între oameni, fundamentul moral al noii societăţi gândite de Comte. Greşeala pe care a făcut-o comunismul a fost aceea de a nu înţelege că

---

[1] Ibidem, p. 37.

[2] *A. Comte*, Cours de philosophie positive, Paris, 1926, p. 23.

[3] *Ch. le Verrier*, op. cit., p. 34.

problema socială este, înainte de toate, o problemă de morală. „Reformaţi ştiinţele şi morala şi veţi avea drept rezultat reorganizarea societăţii"[1].

În cadrul acestei organizări sociale, Comte va combate individualismul, pentru că acesta, exaltat, va duce la revendicarea revoluţionară a drepturilor. „Or noi nu avem niciun drept, noi avem decât datorii. Individul nu este decât o abstracţie, Umanitatea este singura reală. Principiul reformei morale este acela de a face ca omul să înţeleagă că el nu există decât prin umanitate şi pentru ea."[2] În acest fel, Comte va susţine în sociologia sa conceptul de *solidaritate* sau de *dependenţă mutuală* între oameni. Scopul noii ştiinţe este acela de a dezvolta sentimentul social prin combaterea egoismului individualist.

Teologia şi metafizica au încurajat individualismul; „spiritul pozitiv, dimpotrivă, este de-a dreptul social. (...) Pentru el omul nu există, nu poate exista decât Umanitatea, deoarece întreaga noastră dezvoltare se datorează societăţii. (...) Ideea de societate pare încă o abstracţie a intelectului nostru, aceasta mai ales în virtutea vechiului regim filosofic, căci la drept vorbind, tocmai ideii de individ îi aparţine un asemenea caracter, cel puţin la specia noastră"[3].

Dezordinea care mai persistă în societate şi care duce la o permanentă stare revoluţionară, se datorează faptului că mai coexistă cele trei stări intelectuale: teologică, metafizică şi pozitivă. Înlăturarea acestei dezordini este posibilă prin supunerea întregii preocupări intelectuale metodei pozitive. Anarhia noastră mentală duce la anarhie socială. De aceea, Comte va susţine că reforma spirituală va sta la baza reorganizării societăţii. Acest lucru se poate face printr-o justă ierarhizare a ştiinţelor fundamentale – matematica, astronomia, fizica, chimia, biologia şi sociologia – „dintre care cea dintâi constituie în mod necesar punctul de plecare exclusiv, iar ultima singurul scop esenţial al întregii filosofii pozitive (...) totul raportându-se aici la Umanitate, unic concept pe deplin universal"[4].

Prin combaterea individualităţii, Comte atacă de fapt spiritul filosofic. Pozitivismul său este cert antifilosofic, pentru că orice filosofie este o creaţie pur individuală, care, după Comte, duce la dezordine socială. Acesta este radicalismul pozitivist, dar şi punctul său criticabil. Prin acest radicalism, pozitivismul se autosubminează pentru că, de fapt, el însuşi este o filosofie. Este aici situaţia semnalată încă de Aristotel: „dacă trebuie să filosofăm, atunci filosofăm; dacă nu trebuie să filosofăm, atunci încă filosofăm (pentru a proba această aserţiune); trebuie deci să filosofăm tot timpul."

În morală, pozitivismul, rezumându-se la observarea faptelor şi a relaţiilor dintre ele, exclude ideea voinţei absolute, cât şi ideea libertăţii morale, pe care le consideră himerice, dar admite *altruismul*, adică acceptă gândul care ne poartă spre celălalt ca temei al armoniei sociale. Omul este dominat de două instincte: unul egoist, iar celălalt altruist. Preponderenţa acestuia din urmă ca urmare a educaţiei, constituie moralitatea.

Am trecut în revistă ideile pozitivismului pentru că ele se reflectă în concepţia lui Comte despre drept. După el, dreptul, considerat ca obligaţie, este o entitate meta-

---

[1] Ibidem, p. 37.
[2] Ibidem, p. 29.
[3] *A. Comte*, Discurs asupra spiritului pozitiv, op. cit., p. 83.
[4] Ibidem, p. 109.

fizică, pentru că acesta are în sine noţiunea de absolut, de cauză care acţionează prin ea însăşi şi este respectată prin ea însăşi. El respinge ideile dominante de până la el, numite „drepturile omului", drepturi naturale şi morale, inalienabile. Individul nu are decât drepturi pe care i le conferă societatea. El are de fapt numai obligaţii.

În acest mod de a concepe dreptul, transpare tendinţa autoritară care a dominat ideile socialiste din vremea sa şi care au făcut carieră prin intermediul filosofiei marxiste. „Comte vrea organizarea societăţii prin ştiinţă; pentru aceasta el crede necesar de a încredinţa cea mai înaltă autoritate corpului savanţilor oficiali însărcinaţi să reglementeze ştiinţa însăşi. Libertatea individuală dispare în această politică, în profitul unei aristocraţii intelectuale şi industriale care exercită asupra tuturor lucrurilor o putere despotică"[1].

În felul acesta pozitivismul, suprimând libertatea individuală, a suprimat libertatea reală a societăţii ca atare.

Secţiunea a 2-a. Pozitivismul juridic

Pozitivismul filosofic se deosebeşte de pozitivismul juridic, pentru că primul se prezintă ca o filosofie generală care îmbrăţişează întreaga problematică umană, pe când cel de-al doilea se caracterizează prin separarea problemelor juridice de cele general filosofice. Această deosebire nu poate duce la concluzia că ele sunt separate în mod absolut. Din contră, pozitivismul filosofic serveşte drept cadru general pentru problematica specifică pozitivismului juridic, dar numai atât, pentru că acesta din urmă, în definitiv, se instituie prin suspendarea discursului filosofic considerat ca fiind prea vag pentru a întemeia ştiinţa juridică.

Există opinia conform căreia pozitivismul nu este în el însuşi un curent de filosofie a dreptului, ci constituie o compoziţie a câtorva doctrine ale ştiinţei juridice care se încadrează mai mult sau mai puţin în această orientare. Din această cauză, nici nu există „o definiţie pur lexicală" care să corespundă cuvântului „pozitivism".

H.L.A. Hart, în tentativa de a delimita pozitivismul juridic, stabileşte 5 teze, astfel că în funcţie de aderarea la una din acestea, o doctrină poate fi calificată ca „pozitivă"[2]:

1. Afirmaţia că legile sunt comandate emanând de la fiinţele umane;

2. Afirmaţia că nu există relaţie necesară între drept şi morală sau între drept aşa cum este şi dreptul aşa cum trebuie să fie;

3. Afirmaţia că analiza (sau studiul semnificaţiei) conceptelor juridice trebuie să fie distinsă de studiile istorice ale cauzelor sau originilor legilor, de studiile sociologice ale relaţiilor între drept şi alte fenomene sociale şi de critica sau acceptarea dreptului, altfel spus, de termenii de morală, de finalităţi sociale, funcţiuni etc.;

4. Afirmaţia că un sistem juridic este un «sistem logic închis», în care deciziile juridice concrete pot fi deduse prin mijloace logice, fără nici o referinţă la scopurile sociale, politice sau de standard moral;

---

[1] *A. Fouillée*, Histoire de la philosophie, Paris, 1919, p. 427.

[2] Le positivisme juridique, sous la direction de *C. Grzegorczyk, F. Michant, M. Troper*; Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et de l'Université de Paris X -Nanterre, p. 26.

5. Afirmaţia că judecăţile morale nu pot fi stabilite sau apărate, cum pot fi judecăţile de fapt, prin argumente raţionale sau de probă (non-cognitivism etic).

O delimitare interesantă, şi mult mai clară a pozitivismului juridic o face A. Brimo. El înţelege prin doctrine ale pozitivismului juridic doctrinele care răspund următoarelor principii[1]:

1. Dreptul pozitiv este dreptul efectiv aplicat, adică dreptul edictat prin diferite surse: legislaţia scrisă, cutuma, jurisprudenţa, practica administrativă şi care ajung să fie efectiv aplicate;

2. O riguroasă metodă penetrată de spiritul pozitiv, împrumutată de la ştiinţele experimentale, permite elaborarea unei ştiinţe juridice demne de numele de ştiinţă;

3. Separaţia riguroasă a dreptului de morală, a dreptului pozitiv şi dreptului natural, a dreptului efectiv aplicat şi a dreptului ideal, a dreptului de politică, este condiţia elaborării unei ştiinţe juridice autonome;

4. Dreptul constituie un sistem logic care este suficient în el însuşi, adică din care se pot deduce consecinţele logice, cercetarea principiilor deciziilor, fără a face apel la o ierarhie de valori incluse în sistemele naturaliste sau idealiste;

5. Această separaţie între pozitiv şi ideal, real şi metafizic nu implică negarea importanţei sistemului valorilor în drept, ea semnifică simplu că dreptul ca ştiinţă, morală şi metafizică au obiecte diferite;

6. Întreaga doctrină pozitivistă este o doctrină monistă.

Această ultimă enumerare a principiilor ce stau la baza doctrinelor pozitiviste scoate mai mult în evidenţă legătura ce se păstrează între pozitivismul filosofic, al cărui întemeietor a fost Auguste Comte, şi pozitivismul juridic: orientarea spre metoda ştiinţelor experimentale în detrimentul metafizicii. Cu toate acestea, există opinia conform căreia „nu există nicio esenţă a pozitivismului şi, în consecinţă, nicio definiţie obiectivă. Este de ajuns că unii autori se consideră ca pozitivişti şi că alţii le refuză această calificare. Există şi părerea inversă, mai rară, că unii autori care se consideră adeseori ai pozitivismului, au fost consideraţi de către alţii ca criptopozitivişti sau, de multe ori, ca autori clasaţi pe de o parte printre pozitivişti, iar pe de altă parte printre iusnaturalişti"[2].

De aceea, încadrarea pe curente în cadrul pozitivismului a diferitelor doctrine este diferită de la un autor la altul. Astfel, unii autori delimitează în cadrul pozitivismului următoarele curente: pozitivismul exegetic, pozitivismul analitic, pozitivismul pragmatic, pozitivismul logic şi pozitivismul etatic. Alţii consideră drept curente importante în cadrul pozitivismului: voluntarismul juridic, şcoala exegetică, teoria analitică a dreptului, curentul sociologic, marxismul juridic, realismul juridic, normativismul, postpozitivismul.

La aceste clasificări se poate lua în consideraţie o alta, cu mult mai cuprinzătoare, în care pe lângă clasificarea curentelor menţionate, se vorbeşte de pozitivism ca metodologie juridică, pozitivism ca teorie a dreptului şi pozitivismul ca ideologie.

Având în vedere toate aceste clasificări, rezultă că pozitivismul juridic cuprinde o sferă deosebit de largă a studierii dreptului ca ştiinţă experimentală, departe de

---

[1] *A. Brimo*, Les grands courents de la philisophie du droit et de l'Etat, Pedone, Paris, 1978, p. 272.

[2] Le pozitivisme juridique, op. cit., p. 25.

speculaţiile metafizice. De aceea, pozitivismul juridic se delimitează în mod clar, prin metoda folosită, de şcoala dreptului natural.

§1. Pozitivismul exegetic

Pozitivismul exegetic, ca de altfel toate curentele ce se revendică a fi pozitiviste, limitează dreptul la funcţia sa tehnică, această metodă fiind posibilă datorită temeiului său pur experimental care nu lasă loc niciunei imixtiuni de natură morală şi, cu atât mai puţin, de natură metafizică, aşa cum admitea iusnaturalismul.

Curentul exegetic apare în Franţa după promulgarea Codului civil din 1804 al lui Napoleon şi îşi face simţită prezenţa pe întreg parcursul secolului al XIX-lea în toate ţările care au adoptat prevederile codului francez. Curentul exegetic îşi are originea în operele unor mari comentatori ai codului napoleonian.

Metoda exegetică nu este o noutate absolută pentru secolul al XIX-lea. Ea îşi are rădăcinile în trecutul îndepărtat al interpretării textelor scrise ale Bibliei, această metodă semnificând preocuparea de a scoate la iveală, dintr-un text, conţinutul său adânc. Pe lângă exegeza biblică a Vechiului Testament, este cunoscută exegeza făcută de scolastică textelor din Biblie. Scolastica cunoaşte, de asemenea, o tendinţă a exegezei textelor juridice caracteristice acelei perioade. În domeniul juridic, se cunosc antecedente ale gândirii exegetice la glosatorii dreptului roman.

În literatura franceză, pozitivismul exegetic este încadrat într-un curent mult mai larg (tot pozitivist), şi anume acela al voluntarismului juridic, el fiind socotit ca un mod de gândire în esenţă metodologic. Exegeza „este deci un demers vizând cea mai bună interpretare posibilă a textului, iar voinţa legislativă nu este unicul factor care interesează exegeza: ea nu intervine decât ca o direcţie de interpretare printre altele. Există astfel o diversitate de opinii remarcabile printre susţinătorii şcolii cu privire la natura dreptului, câteva dintre ele profesând opinii iusnaturaliste în ce priveşte geneza şi conţinutul regulilor dreptului pozitiv"[1].

Debutul Şcolii exegetice se caracterizează însă printr-un exces de zel şi printr-o limitare la comentarea textelor juridice. Aşa cum menţionează Albert Brimo, regula de aur a exegetismului constă în aceea că „textul legii face dreptul, altfel zis, preocuparea dominantă a juristului trebuie să fie dreptul pozitiv care se reduce la lege. Ordinea juridică rezidă în efectivitatea legii care se impune tuturor în mod exterior subiectului." Juriştii care vizează dreptul civil trebuie să-şi limiteze rolul la comentarea codurilor. Cu toate că această poziţie a fost cu timpul mai puţin riguroasă, totuşi, ambiguităţile Şcolii exegetice permit să se afirme că „veritabilul fond al curentului este de natură mai mult emoţională decât raţională, un «*amour du Code*» exagerat ţinând locul certitudinilor teoretice, ceea ce trădează o reală «nevroză juridică»"[2].

O astfel de atitudine faţă de drept îl face pe Demolombe să afirme că „ştiinţa juridică este o ştiinţă a legilor pozitive". Pornind de la această afirmaţie, se susţine că trebuie făcută o demarcaţie categorică între legile naturale şi legile pozitive, între

[1] Ibidem, p. 39.
[2] Ibidem, p. 40.

dreptul natural şi dreptul pozitiv. Această delimitare se poate face dacă avem în vedere următoarele elemente ce caracterizează fiecare domeniu în parte:[1]

Dreptul natural este:

1. Preexistent şi obligatoriu, independent de orice promulgare;

2. Universal şi aplicabil în toate locurile şi tuturor oamenilor fără a distinge ţările şi naţionalităţile;

3. În sfârşit, imuabil, neputând fi abrogat sau schimbat.

Dreptul pozitiv este diferit:

1. El derivă din voinţa legislatorului, care nu poate fi cunoscută şi obligatorie decât prin promulgare;

2. Este local şi particular, aplicabil numai cetăţenilor aceluiaşi stat;

3. În sfârşit, el este variabil, susceptibil de schimbare şi abrogare.

Din enumerarea acestor caracteristici ale dreptului pozitiv se deduce că ştiinţa juridică constă în faptul că ea trebuie să se rezume la lege, dreptul nefiind decât rezultatul sau o colecţie de reguli.

Cu toată lipsa de perspectivă teoretică, curentul exegetic a avut o influenţă importantă sub aspect metodologic asupra ştiinţei dreptului, astfel că „utilizarea curentă şi recunoscută ca normală a metodei logico-lingvistice de interpretare a textului legal, ca afirmare a caracterului sistemic al dreptului pozitiv, dovedeşte în zilele noastre influenţa tot timpul vie şi probabil benefică"[2] a Şcolii exegetice.

Printre adepţii Şcolii exegetice pot fi amintiţi aici: Labbé, Saleillé, Bendant, Demogue, Capitant şi alţii.

§2. Pozitivismul analitic

Principalul reprezentant al pozitivismului analitic este John Austin care şi-a expus doctrina în Anglia secolului al XIX-lea. Principalul inspirator al acestui curent poate fi socotit D. Hume, care pentru prima oară foloseşte metoda analitică în domeniul filosofiei morale, care constă în analiza atentă a semnificaţiei termenilor etici cu scopul înlăturării ambiguităţilor de limbaj. Tradiţia humeiană are ecou adânc în domeniul filosofiei analitice anglo-saxone, reprezentată de Russell, susţinător al reconstrucţionismului logic, şi Wittgenstein, adeptul descripţionismului, adică al limbajului comun. Influenţa filosofiei analitice se face simţită în domeniul ştiinţei juridice prin intermediul lui Hart şi a altor adepţi ai pozitivismului juridic în ştiinţa dreptului.

Analiza limbajului etic a dus la concluzia că termenii folosiţi în acest domeniu sunt imprecişi, având multiple semnificaţii, ceea ce duce la interpretări diferite şi la confuzie terminologică. Analiza limbajului juridic s-a făcut simţită în ţările *Common Law* unde textele legale codificate nu aveau amploarea celor din Franţa după apariţia codului civil napoleonian. Aici existau organisme politice diferite, dominate de o ordine juridică diferită, unde elemente de drept roman se împleteau cu numeroase particularităţi locale. Ştiinţa juridică a fost pusă în situaţia de a da o metodă solidă,

---

[1] *C. Demolombe*, Cours de code Napoléon, 3 éd., 1861, Chap. I, Du droit des Lois, p. 12-13.

[2] Le pozitivisme juridique, op. cit., p. 41.

unificatoare şi sistematică a ordinii juridice. Analiza limbajului a fost subordonată imperativului sistematicităţii.

Pozitivismul analitic va trece de la analiza limbajului la metalimbaj, ceea ce înseamnă că expresia juridică nu se raportează în mod direct la realitate, ci la discursul care o descrie. În acest sens, R. Guastini afirmă că „munca juriştilor este, în general, o activitate de interpretare, de reformulare şi de sistematizare a discursului legislativ şi jurisprudenţial; munca teoreticienilor este din contră o reflecţie critică asupra limbajului juriştilor. Discursul teoretic este astfel un discurs de nivel secund (un metadiscurs) în raport cu discursurile dogmatice."[1]

Pornind de la analiza limbajului H.L.A. Hart este de părere că „în drept, ca şi în alte domenii, se întâmplă să se cunoască fără a se înţelege. Cunoaşterea noastră este tulburată de umbre, care variază nu numai prin intensitatea lor, ci şi prin originea lor. Ele nu pot fi toate disipate prin aceeaşi metodă şi noi nu putem şti utilitatea de care avem nevoie înainte de a determina cauza precisă a perplexităţii noastre."[2] Această perplexitate rezultă din ambiguitatea formulărilor folosite în drept, cum ar fi: „ce este dreptul?" sau „ce este statul?" În locul acestora, Hart foloseşte întrebări de natură definiţională cum ar fi: „care este semnificaţia cuvântului «drept»?" Întrebarea este valabilă şi pentru stat etc. Acest mod de a pune întrebarea este de natură să înlăture ambiguităţile care provin „din aceea că se cunoaşte bine folosirea comună a acestor cuvinte, dar nu se înţeleg; şi nu se înţeleg pentru că, în comparaţie cu cea mai mare parte a cuvintelor obişnuite, aceste cuvinte ale limbajului juridic prezintă numeroase anomalii. Una dintre aceste anomalii, ca cea care priveşte cuvântul «drept», este din gama cazurilor la care se aplică frecvent o diversitate proprie ce descurajează toate tentativele de a descoperi cel mai mic principiu din spatele acestor aplicaţii, şi totuşi noi avem convingerea că sub diferenţele superficiale există un principiu şi nu o convenţie arbitrară"[3].

În cadrul pozitivismului analitic un loc de seamă îl ocupă J. Bentham, în concepţia căruia „o lege poate fi definită ca un ansamblu de semne convenţionale declarative ale unei voinţe adoptate de suveranul unui stat care se referă la conduita care trebuie să fie urmată (...)."[4]

John Austin, întemeietorul pozitivismului analitic juridic, îşi întemeiază concepţia pornind de la definiţia legii. „Legile veritabile – susţine el – sau legile la propriu vorbind sunt comandamente"[5]. Pentru că elementul esenţial al legii este comandamentul, este necesar ca acesta să fie foarte bine analizat pentru că el poate semnifica în mod diferit în funcţie de contextul în care este folosit: moral sau juridic. Astfel „comandamentul şi datoria sunt termeni corelativi: semnificaţia denotată de fiecare dintre ei fiind implicată sau presupusă de către celălalt. Sau în alţi termeni, acolo

---

[1] *R. Guastini*, Lezioni di teoria anilitica del diritto. G. Giappichelli, Turin, 1982, p. 3-8.

[2] Extras din *H.L.A. Hart*, «Definition and Theory» în Jurisprudence Law Quartertely Review, vol. 70 (ian. 1954), reprodus în Essais in Jurisprudence and Philosophy, Clarendon Press Oxford, 1983, fragmente.

[3] Ibidem.

[4] *J. Bentham*, Des lois en général, Ed. Hart, 1970, p. 1, University of London, Athlone Press.

[5] *J. Austin*, The Providence of Jurisprudence Determined, Ed. Hart, 1954, p. 1.

unde există datorie, un comandament a fost exprimat şi când un comandament este semnificat, o datorie este impusă"[1].

Preocuparea principală a lui Austin a fost aceea de a arăta că dreptul aparţine unui domeniu al pozitivităţii şi de a exclude dreptul natural. El a fost interesat să creeze un sistem de drept raţional, coerent, în care să se impună rigoarea logică a conceptelor pe care el este fondat. Domeniul ştiinţei juridice trebuie să fie dreptul pozitiv. Se poate spune în mod sigur că pozitivismul analitic este în mare măsură asemănător cu pozitivismul logic. Aşa cum am arătat, determinarea riguroasă a curentelor în cadrul pozitivismului juridic nefiind posibilă, înseamnă că acestea împrumută unele de la altele anumite principii, motiv pentru care anumiţi autori pot fi încadraţi în mai multe curente diferite, dar care se aseamănă printr-un principiu unic: principiul pozitivist.

§3. Pozitivismul logic

Acest curent se caracterizează prin poziţia intransigentă faţă de metafizică şi de consideraţiile extrajuridice, a celor care îl susţin. O astfel de concepţie joacă un rol însemnat în ştiinţele juridice, succesul său bazându-se pe amploarea cercetărilor de natură epistemologică. Rigoarea cunoaşterii juridice rezultă dintr-o fundamentare de natură logică a fenomenelor juridice. Reprezentanţii cei mai importanţi ai pozitivismului logic sunt Hart şi Chaïm Perelman.

Hart, profesor la Oxford, adept al pozitivismul analitic promovat de Austin, se desprinde de acesta printr-o doctrină echilibrată susţinută în lucrarea sa *Conceptul dreptului*, în care nu acceptă un pozitivism excesiv. El va susţine că conceptele juridice nu pot avea valoare ştiinţifică decât în măsura în care sunt încadrate într-un ansamblu logic prin intermediul căruia să poată fi riguros definite. Spre deosebire de susţinătorii unui pozitivism prea riguros, Hart va afirma că semnificaţia cuvintelor folosite în ştiinţa juridică este strâns legată de ordinea socială şi că această semnificaţie se schimbă odată cu schimbarea contextului logic şi istoric care o utilizează.

Regulile juridice pot fi considerate ca şi regulile oricărui joc în care se interferează o serie întreagă, foarte complexă, de consideraţii care dau consistenţă jocului. A izola regulile juridice de contextul social şi logic în care se desfăşoară înseamnă a le lipsi de orice semnificaţie. Aşa se explică faptul că, „caracterele generale ale limbajului juridic explică credinţa conform căreia definirea cuvintelor ca «drept», «obligaţie» şi «societate» este dificil de redat în absenţa contrapărţilor care corespund acestor cuvinte, motiv pentru care este adevărat că contrapărţile concepute, cu multă ingeniozitate – faptele viitoare, faptele complexe sau faptele psihologice – nu sunt lucruri cu ajutorul cărora se pot defini aceste cuvinte, cu toate că au cu ele raporturi complexe indirecte. Ideea fundamentală este că funcţia primară a acestor cuvinte nu este de a reprezenta sau descrie aceste lucruri, ci de a arăta care este diferenţa dintre ele"[2]. Concluzia lui Hart este aceea că nu trebuie să se înceapă cu abstragerea cuvintelor «drept», «stat», «societate» din fraze a căror funcţie poate fi deplin înţeleasă,

[1] Ibidem, p. 1.

[2] *H.L.A. Hart*, Extras din op. cit. reprodus în Le positivisme juridique, op. cit., p. 98.

pentru a descoperi astfel genul şi diferenţa lor, ci din compararea lor cu alte semnificaţii ale altor lucruri cu care interferează.

Adept al unei separaţii riguroase între drept şi morală, Hart va susţine că o normă validă din punct de vedere formal rămâne o normă juridică, chiar dacă este injustă. Un astfel de pozitivism riguros el va încerca să-l îmbine cu un individualism temperat, afirmând că „formele minimale de protecţie a persoanelor, a proprietăţii şi promisiunilor sunt caracteristicile indispensabile ale dreptului pozitiv."

Odată cu Chaïm Perelman, logica gândirii va deveni o veritabilă doctrină logică pozitivistă întemeiată pe o logică a argumentării şi pe o analiză profundă a fenomenelor juridice. Perelman va critica preluarea mecanică în domeniul juridicului a raţionamentelor formale de tip matematic. El spune că, începând cu mijlocul secolului al XIX-lea logica a fost identificată cu logica formală. Este logica folosită de matematicieni, elaborată în principal de către G. Frege. „Legile logice astfel degajate sunt formale, în sensul că ele nu depind de materia raţionamentului, ceea ce le conferă o generalitate care permite aplicarea lor în domeniile cele mai variate."[1] Identificarea logicii în general cu logica formală poate fi utilă în domeniul elaborării unei ştiinţe care se confundă cu matematica pe ale cărei principii se întemeiază. O astfel de identificare nu este posibilă însă în drept „aceasta pentru că studiul argumentelor, care nici în drept, nici în ştiinţele umane, nici în filosofie nu relevă o teorie a demonstraţiei riguroase, concepută în sensul unui calcul mecanic, ci o teorie a argumentării."[2] Logica formală îşi are originea în Aristotel. Nu s-a ţinut însă cont de faptul că logica aristotelică nu se limitează la *Analitica primă* şi *Organonul* care sunt, într-adevăr, formale, ci el examinează logicul în special în *Topice,* şi din punct de vedere dialectic, unde se relevă o logică a argumentării. Perelman se întreabă de ce juriştii trebuie să recurgă la raţionamente care sunt străine demonstraţiei matematice? Această alegere – afirmă Perelman – se datorează faptului că în drept trebuie tratate chestiunile de fapt care nu pot rezulta din raţionamente pur formale. „Vrând să se reducă logica la logica formală, astfel cum ea se prezintă în raţionamente demonstrative ale matematicienilor, se elaborează o disciplină de o frumuseţe şi de o unitate de necontestat, dar se neglijează în întregime maniera în care oamenii raţionează pentru a ajunge la o decizie individuală sau colectivă. Aceasta pentru că, în fapt, raţiunea practică, aceea care trebuie să ne ghideze în acţiune, este mai apropiată de cea a judecătorului decât de cea a matematicianului, că logicianul care interzice examinarea structurii raţionamentelor străine matematicienilor, care refuză să recunoască specificitatea raţionamentului juridic şi a raţionamentului practic în general, face un rău serviciu filosofiei şi umanităţii."[3]

Cercetările asupra argumentaţiei juridice îl fac pe Perelman să gândească că „dreptul nu are ca obiect, ca ştiinţele pozitive, cunoaşterea unui adevăr sau a unei realităţi, pe care doar o înregistrează, ci realizarea în societăţile umane a unei ordini cât mai echitabile posibil pentru regularizarea, organizarea şi funcţionarea lor"[4].

---

[1] *Ch. Perelman,* Ethique et Droit, Editions de L'Universite de Bruxelles, 1990, p. 561.
[2] Ibidem, p. 563.
[3] Ibidem, p. 565.
[4] *Ch. Perelman,* Logique juridique, Nouvelle rhétorique, Dalloz, 1976, p. 172.

Criticând teoria dreptului pur al cărui susţinător este Kelsen, care frământă teoreticienii dreptului de o jumătate de secol, Perelman arată că aceasta a dus la un dualism care-l opune pe a fi lui trebuie să fie, realitatea valorii, cunoaşterea voinţei, natura societăţii, dreptul moralei, dreptul pozitiv dreptului natural. „Dacă se adoptă dualismul kelsian, trebuie să se renunţe la iluzia raţiunii practice în toate domeniile, nu numai în drept. Dar atunci se mai poate vorbi serios de o decizie rezonabilă, de o judecată bine motivată, de o alegere justificată, de o pretenţie fondată? Şi dacă noţiunile asemănătoare nu sunt decât raţionamente destinate a înşela naivii, toată viaţa socială exprimă ce altceva decât raporturi de forţă şi filosofia practică serveşte ce la altceva decât la o acoperi sub o manta de responsabilitate ceea ce interesele şi pasiunile impun prin constrângere."[1]

Logica lui Perelman tinde spre o logică pragmatică care alături de o ordine sistematică să ducă la soluţii acceptabile conforme cu ceea ce apare ca just şi rezonabil.

§4. Pozitivismul etatic

Pozitivismul etatic apare în Germania secolului al XIX-lea şi se afirmă până la începutul secolului XX, unde tendinţa dominantă a teoreticienilor este aceea de a pune accentul pe puterea de stat. Această teorie apare şi se impune odată cu apariţia în istorie a statelor naţionale şi suverane, într-o ţară în care tendinţa de unificare se face tot mai mult simţită.

Pozitivismul etatic se întemeiază pe următoarele argumente:[2]

1. Nu există drept în afara regulilor juridice dictate de Stat sau sancţionate şi garantate de Stat.

2. Sursele juridice etatice, adică legile şi reglementările, sunt sursele principale ale dreptului, celelalte surse, de exemplu cutuma, nu au valoare decât în măsura în care ele sunt recepţionate de Stat.

3. Nu există drept superior şi anterior Statului. Dreptul este faptul etatic pozitiv, adică dreptul este validat prin el.

4. Sancţiunea etatică este caracteristică regulii de drept. Ea asigură eficacitatea sa.

5. Normele juridice aparţin unei voinţe exterioare individului: Statul şi normele sunt concepute că reguli destinate condiţiei exterioare a oamenilor.

6. Statul nu este legat decât de reguli create de el însuşi, altfel spus, limitarea puterii statului este voluntară. Statul este o forţă juridică, care prin *autolimitare* garantează drepturile publice şi drepturile private, drepturile subiective.

Principalul reprezentant al pozitivismului etatic este Carré de Malberg, care, prin opera sa, sintetizează cu competenţă principalele caracteristici ale curentului de teorie etatică. Spre deosebire însă de teoreticienii germani ai „Herrschaft", Carré de Malberg va îmbina pozitivismul etatic cu o teorie morală care are rolul de a atenua exclusivismul etatic şi a pune în evidenţă interacţiunea dintre juridic şi moral în asigurarea coeziunii sociale. Prin opera sa încearcă să concilieze două concepţii contrare: aceea a voluntarismului care susţine că statul este o creaţie pur umană, cu a

[1] *Ch. Perelman*, Ethique et Droit, op. cit., p. 560.

[2] *A. Brimo*, op. cit., p. 287.

celor care susţin că statul este un organism natural şi spontan. Această din urmă teorie are meritul de a tempera ceea ce este excesiv şi inacceptabil în concepţia conform căreia Statul nu este decât o creaţie arbitrară şi artificială a indivizilor. Această teorie în sensul său excesiv nu are nicio valoare juridică „pentru că ea nu răspunde la întrebarea privind fundamentul Statului, aşa cum acesta se impune pentru juriştii. Din punct de vedere juridic această întrebare nu este aceea de a cunoaşte care sunt cauzele profunde care au dat naştere Statului ci, mai ales, care este actul pozitiv care i-a dat direct naştere. Or, este manifest faptul că acest act nu poate fi decât un act uman şi, ca urmare, un act de voinţă umană. Puţin importă, din punct de vedere special al dreptului, că voinţa oamenilor care au creat statul a fost determinată de forţe derivând fie din propriile lor instincte de sociabilitate, fie din legea dezvoltării sociale. Nu este permis să se confunde impulsurile naturale care nu sunt decât *causa remota* a Statului, cu actul de creaţie efectivă a Statului care este *causa proxima.* Pentru jurist numai acest act trebuie să fie luat în consideraţie; şi aceasta pentru că el arată mai întâi că întreaga teorie juridică a statului trebuie să pornească de la noţiunea că Statul este o instituţie umană, având cauza sa generatoare în voinţa oamenilor."[1]

Cu toate că susţine că autoritatea dreptului se fundamentează pe organizarea generală a puterii publice care este Statul, el va critica doctrinele *Herrschaft* germane care implică nu numai dependenţa dreptului, dar şi a regulilor morale, de puterea etatică. „Menţinând principiul autorităţii şi puterea de a comanda fără de care Statul nu poate nici funcţiona, nici concepe, trebuie rezervată totuşi partea moralei alături sau mai presus de dreptul efectiv. Cât despre a cunoaşte prin care mijloace organice este posibilă realizarea unei concilieri între aceşti doi termeni, puterea indispensabilă a Statului şi respectul, mai necesar încă, datorat legii morale, este o problemă a tuturor timpurilor la care, cu adevărat spus, niciun argument juridic nu este suficient pentru a depăşi, de o formulă satisfăcătoare, insurmontabila dificultate."[2]

Carré de Malberg va scoate însă în evidenţă, în opera sa, caracterul specific al regulilor juridice de drept pozitiv „care se disting de toate celelalte impuse de oameni, prin aceea că sancţiunea lor este asigurată fie sub forma execuţiei directe şi forţate, fie prin mijloace umane şi prin acelea care sunt proprii tuturor puterilor organizate"[3]. Cu toate acestea, legitimitatea regulilor juridice este dată de regulile morale cu care trebuie să fie în conformitate, pentru ca sancţiunea cu care sunt prevăzute să fie justificată. „Această condiţie a originii este în acelaşi timp indispensabilă şi suficientă pentru a fundamenta validitatea şi eficacitatea regulilor juridice."[4] Ceea ce trebuie subliniat însă este faptul că „ştiinţa juridică presupune în mod esenţial o organizare a puterii publice şi o ordine juridică născută din această putere organizată: îi repugnă ideea dreptului inerent, adică *non edictat* de o autoritate recunoscută, aşa cum întreaga natură are oroare de vid"[5].

---

[1] *Carré de Malberg*, Contribution à la Théorie générale de l'État, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1920, p. 51.

[2] Ibidem, Tome I, Avant-propos, XIX-XX.

[3] Extras: *R. Carré de Malberg*, Réflections trés simples sur l'objet de la science juridique, Sirey, 1935, menţionat în Le positivisme juridique, op. cit., p. 258.

[4] Ibidem, p. 258.

[5] Ibidem, p. 263.

Deosebit de interesantă este teoria autolimitării statului ca singurul corectiv posibil al întregii puteri de Stat. Această noţiune pe care juriştii francezi o numesc autolimitare este fundamentată pe ideea esenţială că Statul nu este legat decât de propria sa voinţă, că în această voinţă consistă, în ultimă instanţă, suveranitatea. Acest lucru nu înseamnă că statul poate să facă orice vrea, ci că, din punct de vedere formal, ca punct de vedere pur juridic, nu există nicio forţă mai presus de stat care să fie capabilă de a-l limita juridic. „Singurul factor cu adevărat eficace faţă de acest imperativ de fapt este valoarea morală a guvernanţilor şi aceea a poporului, dar aceste elemente nu sunt relevante pentru ştiinţa juridică."[1] Autolimitarea puterii este necesară pentru că „dacă absolutizăm puterea de stat, şi atunci el va putea din punct de vedere juridic să facă totul, el nu poate să suprime întreaga ordine juridică şi să fondeze anarhia, pentru că astfel el se distruge pe el însuşi."[2] Statul este limitat de ordinea juridică a cărei expresie supremă este ordinea constituţională „pentru că Constituţia determină formele sau condiţiile de exercitare a puterii publice, ea excluzând orice putere care se exercită în afara acestor condiţii de formă (...)."[3]

Ca toţi pozitiviştii, Carré de Malberg nu poate fundamenta puterea de stat, în fond ca putere juridică pozitivă, fără să nu apeleze la un factor originar şi intermediar care nu este de natură juridică, cum ar fi politicul. Cu un astfel de paradox se va confrunta şi Kelsen care, încercând să fundamenteze o teorie a dreptului pur, va fi nevoit pentru a concepe validitatea sa originară să apeleze la o ipoteză.

[1] *A. Brimo*, op. cit., p. 294.
[2] *Carré de Malgerg*, Constitutions (...), op. cit., p. 229.
[3] Ibidem, p. 232.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul XI
Normativismul kelsenian

§1. Determinarea domeniului ştiinţei pure a dreptului

Kelsen este unul dintre cei mai importanţi reprezentanţi ai şcolii de la Viena, cea care a rezultat din raţionalismul de sorginte kantiană. Doctrina lui Kelsen este influenţată de curentul neokantian. Influenţa filosofiei kantiene este categorică, dar acest lucru nu înseamnă că opera lui Kelsen nu este originală şi nu aduce o modalitate de abordare a juridicului de multe ori cu mult diferită de cea kantiană. Dacă la Kant se observă la tot pasul o orientare voluntaristă şi naturalistă, la Kelsen suntem în prezenţa unei preocupări pentru o abordare riguroasă dominată de analiza tehnică a normei juridice. El va combate, în numele unei ştiinţe autentice a dreptului, excesele naturalismului secolului al XVIII-lea.

Kelsen s-a născut la Praga, la 11 octombrie 1881. El îşi începe studiile la Heidelberg, le continuă apoi la Berlin şi le termină la Viena unde îşi va susţine doctoratul în drept. În 1917 este numit profesor de Drept public şi de Filosofie a dreptului la Universitatea din Viena, unde va preda mult timp şi va participa la viaţa politică a Austriei, fiind unul dintre redactorii Constituţiei federale austriece din 1920 care reflectă concepţia sa despre statul federal. Această constituţie, revizuită în 1925 şi 1929, a fost repusă în aplicare în 1945. În această perioadă faima lui Kelsen creşte considerabil, el fiind întemeietorul ştiinţei pure a dreptului. Fiind de origine israeliană, pe perioada nazismului se refugiază la Geneva unde va preda la Institutul universitar de înalte studii internaţionale. Începând cu anul 1940 el pleacă în S.U.A. Va preda succesiv la Harvard, Berkeley şi la Geneva în 1952-1953, apoi la U.S. Naval War College (1953-1954) în U.S.A. Moare în 1973, lăsând în urma sa o veritabilă şcoală kelseniană americană.

§2. Concepţia cu privire la teoria pură a dreptului

Principala preocupare a lui Kelsen a fost aceea de a crea o epistemologie a dreptului, o adevărată teorie a cunoaşterii juridice, adică „teoria pură a dreptului, cu alte cuvinte teorie a dreptului epurată de întreaga ideologie politică şi de toate elementele ce ţin de ştiinţele naturii, conştientă de individualitatea sa care este legată de legalitatea proprie obiectului său"[1]. Pentru a crea o astfel de teorie, Kelsen a delimitat, în primul rând, cunoaşterea juridică de autoritatea juridică care creează dreptul. Conform gândirii kelsiene, „ştiinţa dreptului are ca obiect al cunoaşterii dreptul ca

[1] *H. Kelsen*, Théorie pure du droit, Bruylant, L.G.D.J., Belgique, 1999, p. 3.

exterioritate şi pe baza acestei cunoaşteri, să-l descrie şi să-l analizeze aşa încât în timp ce organele juridice creează dreptul, ştiinţa dreptului îl cunoaşte şi îl descrie"[1].

O a doua delimitare constă în faptul că ştiinţa juridică trebuie să aibă individualitatea sa bine determinată şi precisă. Pentru a ajunge la individualitatea proprie ştiinţei juridice este necesar, afirmă Kelsen, să o delimităm de ideologia politică, de morală şi, în general, de orice imixtiune de natură metafizică. Din acest punct de vedere, metodologic vorbind, Kelsen poate fi încadrat în curentul pozitivismului juridic. Pe de altă parte, el se detaşează de concepţiile pozitivismului ortodox, dând naştere curentului care s-a numit apoi *normativism*, care stabileşte o distincţie foarte clară între *drept* şi *fapt*. „O diferenţă profundă separă deci teoria lui Kelsen de pozitivismul juridic tradiţional. Disciplinele juridice tradiţionale susţin interesul tezei normativităţii, o teză reducţionistă care afirmă inseparabilitatea dreptului şi faptului. Într-un cuvânt, ca fiind un alt pozitivism, cel al lui Kelsen se întemeiază pe o apărare a tezei separabilităţii şi aceea a normativităţii, aceasta fiind o teză care diferă de cea pe care o susţine pozitivismul tradiţional"[2].

Kelsen a gândit o ştiinţă juridică despre care să se poată spune că are o metodă proprie şi un obiect propriu. Numai în felul acesta se poate discuta despre o adevărată teorie pură a dreptului, autonomă în raport cu celelalte ştiinţe: dreptul ca ştiinţă a normelor. Teoria kelsiană se numeşte teorie pură a dreptului pentru că „ea ar vrea să debaraseze ştiinţa dreptului de toate elementele care îi sunt străine. Acesta este principiul său metodologic fundamental"[3].

Kelsen critica ştiinţa dreptului care s-a dezvoltat în secolele XIX şi XX, care, fără spirit critic, a amestecat ştiinţa dreptului cu psihologia, etica şi teoria politică. Teoria pură a dreptului „delimitează net cunoaşterea dreptului de celelalte discipline, aceasta pentru că ea încearcă să evite un sincretism de metode care întunecă esenţa proprie ştiinţelor dreptului şi care redă în mod vag limitele care îi sunt fixate de natura obiectului său: dreptul"[4].

Cunoaşterea juridică are ca obiect *normele* care conferă artelor umane caracterul de arte juridice. În acest sens dreptul nu este altceva decât un sistem de norme care reglementează conduita umană. Pornind de la această idee, se deduce că este foarte important să cunoaştem semnificaţia normei. „Cuvântul normă exprimă ideea că ceva *trebuie* să fie sau să se producă, în particular că un om *trebuie* să se comporte de o anumită manieră. Aceasta este semnificaţia ce o posedă unele acte umane care, după intenţia autorilor lor, vizează să provoace o conduită altuia"[5]. Acest *trebuie* vizează conduita altuia şi are ca semnificaţie fie ordonarea unei conduite, fie permisiunea sau abilitarea unei astfel de conduite. „Înţelese în acest sens, acestea sunt acte de voinţă. Atunci când un om exprimă printr-un act oarecare voinţa ca un alt om să se comporte de o anumită manieră, atunci când el comandă sau permite această conduită sau o

---

[1] *A. Brimo*, Les grands courents de la philisophie du droit et de l'Etat, Pedone, Paris, 1978, p. 302.

[2] *S.L. Paulsen*, Introduction, în *H. Kelsen*, Théorie générale du droit et de l' État, suivie de La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique.

[3] *H. Kelsen*, Théorie pure du droit, op. cit., p. 9.

[4] Ibidem, p. 9.

[5] Ibidem, p. 13.

abilitează, nu se poate analiza semnificația actului său afirmând că astfel se va conduce de o astfel de manieră; ceea ce trebuie enunțat este faptul că celălalt *trebuie* să se comporte de această manieră. Cel care ordonă, permite sau abilitează, vrea; cel căruia comandamentul i se adresează sau celui care i se dă permisiunea sau abilitarea, *trebuie* (*Sollen*)"[1].

Separând semnificația lui *Sein* (ființa) de semnificația lui *Sollen* (trebuie să fie), Kelsen va separa domeniul științelor naturii de științele sociale, în special morala și dreptul. Științele naturii îl vizează pe *este* (Sein), având ca bază principiul cauzalității. Dreptul, ca realitate în care *Sollen* este principiul, este un domeniu al normativității. Norma stabilește cum *trebuie* să se comporte un anumit om: ea vizează un comportament virtual. Când acest comportament se actualizează, putem vorbi despre o conformitate a sa cu norma. În acest sens, Kelsen afirmă că „este adevărat că această conduită care corespunde normei, această conduită care există, se zice că ea este conduita care trebuie sau ar trebui să fie, înțelegându-se prin aceasta că ea este astfel cum trebuie sau ar trebui să fie. Expresia «conduita care trebuie să fie» este echivocă. Ea poate să însemne conduita care trebuie să fie, după norma care o prevede, și care trebuie sau ar trebui să fie, chiar și atunci când ea nu este, adică atunci când ea nu este efectiv realizată; dar ea desemnează de asemenea conduita reală, efectiv realizată, care corespunde conținutului normei"[2].

Această relație în diferență între *Sein* și *Sollen* dă întregul conținut al teoriei pure a dreptului, așa cum a fost gândit de Kelsen. Normativismul kelsenian scoate în evidență, după modelul kantian, faptul că în domeniul dreptului și al moralei suntem plasați într-un spațiu al obligației, cu tot ce decurge de aici. Este vorba despre o teorie a subiectivității umane într-o obiectivitate percepută ca domeniu al obligativității pentru celălalt. Domeniul normativității este un domeniu *constructivist*, ceea ce nu este cazul cu științele naturii care se întemeiază pe cercetarea unui domeniu dat în afara acțiunii umane. Plecând de la această distincție se poate spune că *Sein* și *Sollen* vizează două domenii distincte, dar în relație, o relație ce poate fi cunoscută într-un mod intuitiv, dat de o manieră imediată în conștiința noastră. „Nimeni nu poate nega – afirmă Kelsen – că aserțiunea că acest lucru sau acela «este», aceasta fiind o aserțiune care descrie un fapt pozitiv, este esențial diferită de propoziția că ceva «trebuie să fie» – aceasta fiind o aserțiune care descrie o normă; și nimeni nu poate nega că, din faptul că ceva este nu poate urma că trebuie să fie, cu atât mai puțin invers, din aserțiunea că ceva trebuie să fie, poate urma că ceva este"[3]. Exprimată în alți termeni ideea de mai sus vrea să exprime faptul că „este imposibil de a deduce o concluzie etică din premise în întregime non-etice"[4].

Dreptul aparține unui domeniu al voinței exprimate, științele naturii vizează un domeniu al cunoașterii. Științele naturii nu fac altceva decât să descopere principiile naturii, printre care cel mai important este cel al cauzalității. Această distincție este kantiană și ea se pune ca distincție între planul realității (*Sein*, ceea ce este) și planul obligației (*Sollen*, lumea lui trebuie să fie). Când făcea această distincție, Kant avea

---

[1] Ibidem, p. 13.
[2] Ibidem, p. 15.
[3] Ibidem, p. 14.
[4] *A.N. Prior*, Logic and the Basis of Ethics, Oxford, 1954, p. 18.

în vedere morala „unde nu e pentru noi vorba să adaptăm principii despre ceea ce se *întâmplă*, ci legi despre ceea ce *trebuie (soll) să se întâmple*, chiar dacă nu se întâmplă niciodată, adică legi obiectiv practice"[1]. Acest *trebuie* are ca obiect regulile care sunt destinate oamenilor, de a le prescrie conduita şi de a armoniza relaţiile sociale. În planul lui *trebuie* (*Sollen*) suntem în prezenţa ştiinţelor normative care au ca obiect reguli formulate la *imperativ*.

Pornind de la Kant, teoria kelseniană va demonstra că există o diferenţă considerabilă între legile naturii şi cele care acţionează în morală şi drept. „Legătura pe care o enunţă propoziţia juridică – afirmă Kelsen – are o semnificaţie radical diferită de cea pe care o redă legea naturală şi care este cauzalitatea. Este absolut evident că crima şi pedeapsa, delictul civil şi execuţia forţată, boala contagioasă şi internarea bolnavului nu sunt legate una de alta, cum sunt cauza şi efectul său. În propoziţia juridică nu se spune ca în legea naturală, dacă A este, B este; aici se poate spune că dacă A este, B trebuie să fie (*soll sein*); aceasta nu împiedică absolut deloc faptul că B va fi realmente de fiecare dată când A va fi. Faptul că semnificaţia conexiunii elementelor în propoziţia juridică nu este identică cu cea care este în legea naturală se datorează împrejurării că în propoziţia juridică conexiunea este stabilită printr-o normă dată de autoritatea juridică, adică de un act de voinţă, pe când conexiunea dintre cauză şi efect care este enunţată în legea naturală este independentă de orice intervenţie asemănătoare"[2].

Semnificaţia lui *Sollen* iese cel mai bine în relief dacă se pune în discuţie diferenţa dintre principiul cauzalităţii şi principiul imputării (acuzării). „Distincţia între imputaţie şi cauzalitate constă în aceea că relaţia între condiţie şi consecinţă care este expusă într-o lege morală sau într-o lege juridică este stabilită printr-o normă pusă de om, pe când relaţia care este enunţată în legea naturală între condiţia-cauză şi consecinţa-efect este independentă de orice intervenţie asemănătoare. Dacă se consideră că actul care stabileşte relaţia de la condiţie la consecinţă într-o lege morală sau într-o lege juridică are ca sens specific o normă, se poate califica această relaţie ca fiind normativă – prin opoziţie cu relaţiile cauzale. «Imputaţia» desemnează o relaţie normativă. Această relaţie – şi numai ea – exprimă termenul *Sollen* atunci când este utilizată într-o lege morală sau într-o lege juridică"[3].

Dacă dreptul şi morala au în comun dirijarea conduitei umane, nu înseamnă că ele nu sunt şi distincte. Această distincţie constituie încă un pas în determinarea obiectului ştiinţei dreptului şi în conceperea unei ştiinţe pure a dreptului. Separaţia dintre drept şi morală se bazează pe critica făcută teoriilor valorilor morale absolute. În societate nu există decât valori relative care interacţionează şi se contrazic unele cu celelalte. Dacă valorile morale ar fi absolute, atunci nu ar fi posibilă o ştiinţă pură a dreptului pentru că aceasta ar fi doar o parte a eticului. În realitate, lucrurile nu stau aşa. „Contrar unei greşeli prea frecvente, o teorie relativă a valorilor nu afirmă că nu există valori, şi în particular că nu există justiţie; ea implică numai faptul că nu există valori absolute, ci numai valori relative, că nu există o justiţie absolută, ci numai o justiţie relativă, că valorile pe care noi le fondăm prin actele noastre creatoare de

[1] *Im. Kant*, Critica raţiunii practice, Ed. Ştiinţifică, 1972, p. 45.
[2] *H. Kelsen*, Théorie pure du droit, Bruylant, LGDJ, 1999, p. 85.
[3] Ibidem, p. 98.

norme şi pe care le punem la baza judecăţilor noastre de valoare nu pot avea pretenţia de a exclude posibilitatea valorilor opuse"[1]. Pornind de la această idee, Kelsen poate afirma că „a se postula că trebuie distinse dreptul şi morala şi ştiinţa dreptului de etică, semnifică faptul că, din punct de vedere al unei cunoaşteri ştiinţifice a dreptului pozitiv, justificarea sa printr-o ordine morală distinctă de el este irelevantă, ştiinţa dreptului neavând nici a proba, nici a dezaproba obiectul său, ci numai de a-l cunoaşte şi a-l descrie. Cu toate că normele juridice ca prescripţii fondează valori, funcţia ştiinţei dreptului nu este în niciun sens aceea de a aprecia obiectul său sau de a-l «evalua»; ea este numai aceea de a-l descrie, independent de orice judecată de valoare. Juristul ştiinţific nu se identifică cu nicio valoare juridică şi mai ales cu acelea pe care el le descrie"[2].

§3. Validitatea – caracter esenţial al regulilor de drept

Conceptul de validitate ocupă un loc central în fundamentarea *Teoriei pure a dreptului*. Asigurarea validităţii sistemice a ordinii normative şi validitatea normei juridice în funcţie de conformitatea sa cu o normă juridică superioară sunt elemente pe care se fundamentează, de fapt, normativismul kelsenian.

Validitatea este unul dintre conceptele cheie prin care Kelsen ajunge să fundamenteze o teorie pură a dreptului, adică să o separe de orice amestec care poate veni din sfera unei ştiinţe strict juridice. Prima problemă care a rezolvat-o a fost aceea a separării validităţii de eficacitate (validitatea nu trebuie identificată cu eficacitatea, cu toate că o presupune). Cea de-a doua constă în separarea normei de actul de voinţă care i-a dat naştere. Este vorba despre abordarea normei în ea însăşi, în existenţa sa ca normă, singura metodă care permite fundamentarea ştiinţifică a dreptului, în sensul său pozitiv. Ţinând cont de aceste delimitări Kelsen afirma că prin „validitate (*Geltung*) desemnăm modul de existenţă specifică normelor"[3] care nu se confundă cu actul de voinţă care constituie semnificaţia sa. „Existenţa unei norme pozitive, validitatea sa, va spune Kelsen, este un lucru distinct de existenţa actului de voinţă a cărui semnificaţie directă o constituie"[4]. Această neidentitate între normă şi actul de voinţă îşi găseşte întemeierea în neidentitatea dintre *Sollen* şi *Sein*, menţionată de noi mai sus. Această afirmaţie este susţinută de faptul, curent în ordinea juridică pozitivă, că o normă se pune în valoare când actul de voinţă nu mai există.

Kelsen merge chiar mai departe şi susţine că „norma nu dobândeşte validitate, nu intră în vigoare, decât într-un moment în care acest act de voinţă a încetat să existe"[5]. Pentru ca o normă să fie valabilă, nu este necesar ca individul care a creat-o să mai fie în viaţă. Ba, mai mult, pentru ca norma juridică care constituie semnificaţia actului de voinţă să rămână în vigoare, să continue să «valoreze», nu este necesar ca

[1] Ibidem, p. 74.
[2] Ibidem, p. 74.
[3] Ibidem, p. 18.
[4] Ibidem, p. 18.
[5] Ibidem, p. 18.

individul, care a creat această normă prin acest act care poartă, ca intenție, asupra conduitei celorlalți, să continue să vrea această conduită"[1].

Validitatea normei juridice, ca existență de sine stătătoare, este legată de spațiu şi de timp, pentru că atât condițiile, cât şi efectele în care se desfăşoară conduita umană sunt spațio-temporale. „Se poate spune că în calitatea în care normele care reglează conduita umană în general şi, prin urmare, normele juridice în particular, poartă asupra unor procese spațio-temporale, validitatea acestor norme are un caracter spațio-temporal"[2]. În felul acesta se poate spune că relația ce se instituie între o normă, spațiu şi timp este un domeniu de validitate spațio-temporal. Această relație de validitate poate să vizeze un spațiu şi un timp limitat sau validitatea normei, valabilitatea sa, să vizeze un spațiu şi un timp nelimitat, adică ea să fie valabilă întotdeauna şi pretutindeni.

Aceste câteva aspecte cu privire la validitatea normei juridice, surprinse de Kelsen, nu fac altceva decât să ducă la o teorie independentă cu privire la normă: dacă norma nu depinde nici de actul de voință, nici de eficacitate, ci produce efecte în mod independent într-un spațiu şi un timp care îi aparține, înseamnă că o abordare ştiințifică care să vizeze norma în existența sa proprie este posibilă. Acest mod de a proceda însă constituie abia începutul unei ştiințe care va fi numită normativism. Ceea ce trebuie reținut cu privire la validitate este faptul că dacă „utilizăm cuvântul *Sollen* într-un sens care înglobează toate aceste semnificații, putem să exprimăm ideea de validitate a unei norme spunând: ceva trebuie să fie sau să nu fie făcut"[3].

Caracterul de validitate al normei, analizat aici, nu are însă nicio semnificație dacă nu-l raportăm la ansamblul edificiului juridic. Pornind de la această idee trebuie răspuns la două întrebări: „cine fondează unitatea unei pluralități de norme, pentru ce o normă dată face parte dintr-o ordine determinată? Şi această întrebare este în legătură strânsă cu o alta: pentru ce o anume normă este valabilă, care este fundamentul validității sale?"[4] Kelsen va răspunde la aceste întrebări susținând că „norma care constituie fundamentul unei alte norme este prin raportare la aceasta o normă superioară"[5]. Pentru a se evita regresia la infinit, aşa cum se întâmplă în relația cauză-efect, este necesar să ne oprim la o normă ca fiind ultimă şi supremă. „Norma supremă nu poate deci fi decât *presupusă*. Validitatea sa nu mai poate fi dedusă dintr-o normă superioară; fundamentul validității sale nu mai poate face obiectul unei alte întrebări"[6]. O asemenea normă este norma fundamentală. „Toate normele a căror validitate poate fi raportată la una şi aceeaşi normă fundamentală formează un sistem de norme, o ordine normativă. Norma fundamentală este sursa comună a validității tuturor normelor care aparțin la una şi aceeaşi ordine; ea este fundamentul comun al validității lor"[7].

---

[1] Ibidem, p. 18.
[2] Ibidem, p. 20.
[3] Ibidem, p. 18.
[4] Ibidem, p. 193.
[5] Ibidem, p. 194.
[6] Ibidem, p. 194.
[7] Ibidem, p. 195.

Legat de această problemă se poate spune că norma juridică nu are nicio întemeiere în voință, care ține de domeniul lui *Sein*, ci justificarea sa se găsește de fiecare dată prin raportarea la o normă superioară. De aici afirmația lui Kelsen că dreptul se autoreproduce datorită faptului că o normă decurge dintr-o altă normă, aceasta din urmă constituind fundamentul validității celei dintâi. Dreptul poate fi socotit astfel ca un sistem întemeiat în el însuși, capabil să se dezvolte și să se autoconserve prin el însuși. În acest sens, el poate fi socotit ca un sistem logic perfect deductibil.

Problema care se pune este aceea dacă o normă ultimă, fundamentală, care este numai presupusă, face parte numai din sistemul juridic sau ea ne trimite într-un alt domeniu, și anume cel metafizic? Făcând această presupunere, nu este amenințată știința dreptului ca știință pură, întemeiată în ea însăși? Pentru că atunci când Kelsen susține caracterul dinamic al ordinii juridice el pune accent pe caracterul formal al acesteia, dar a cărei premisă este o normă fundamentală, dar *presupusă,* care scapă unei încadrări pur logice. O deducție pur logică pleacă de la premise certe, adevărate prin ele însele și sesizate intuitiv. Dacă raționamentul pornește de la ceva doar presupus, și deci incert, deducția logică nu mai poate fi aprodictică. Într-o astfel de situație ordinea juridică este relativă și impură, pentru că ea încă din premise strecoară o normă fundamentală care nu aparține numai ordinii juridice, ci și celei naturale, norma fundamentală fiind Constituția.

Pentru Kelsen, majora silogismului, ca normă obiectiv valabilă, este o normă fundamentală și validitatea sa nu mai poate fi obiectul unei întrebări. Minora silogismului, în această situație, nu mai poate fi fondată pe un act de voință a unei persoane. Adică, dincolo de norma fundamentală nu mai poate fi plasat nici chiar actul de voință care i-a dat naștere. În felul acesta norma fundamentală este majora silogismului, iar un alt silogism care să-i asigure validitatea nu mai este posibil. Se vede că norma fundamentală se dorește a fi întemeiată prin ea însăși. În cazul acesta, se asigură o ordine juridică întemeiată logic.

Pornind de la norma fundamentală, se asigură și ierarhia normelor în sistemul juridic, care este de natură piramidală: norma inferioară este logic și juridic subordonată celei superioare.

§4. Eficacitatea normei juridice

Validitatea nu poate fi identificată cu eficacitatea. Cu toate acestea, există o corelație între ele. Este necesar un minim de eficacitate pentru ca o normă să fie socotită normă valabilă. „Nu considerăm o normă juridică ca obiectiv valabilă – afirmă Kelsen – decât dacă conduita umană pe care o reglează îi corespunde efectiv, cel puțin până la un anumit punct. O normă care nu este aplicată, nici urmată nicăieri și niciodată, adică o normă care, așa cum ne exprimăm în mod obișnuit, nu beneficiază de un minim de «eficacitate», nu este recunoscută drept o normă juridică obiectiv valabilă. Un minim de «eficacitate» este deci o condiție a validității normelor juridice"[1].

Cu toate acestea, dacă o normă este concepută în mod veritabil, trebuie să existe posibilitatea unui comportament *neconform*. O normă care ar prevedea o conduită

[1] Ibidem, p. 19.

despre care se ştie de la început că, în virtutea unei legi naturale, va avea cu necesitate loc întotdeauna şi pretutindeni, ar fi inutilă. Numai în situaţia unei conduite neconforme cu norma juridică putem să vorbim despre o normă veritabilă, ceea ce înseamnă că trebuie să existe o conduită care să contrazică prescripţia normei pentru ca aceasta din urmă să se justifice ca normă juridică.

Kelsen arată că validitatea şi eficacitatea nu coincid nici în timp, pentru că o normă intră în vigoare chiar înainte ca ea să fie urmată şi aplicată. Instanţa de judecată poate aplica o lege – spre exemplu – când aceasta tocmai a fost edictată, norma juridică aplicată fiind valabilă, cu toate că ea nu a devenit deja efectivă. Pe de altă parte, când o normă juridică rămâne ineficace pe o perioadă îndelungată, se poate spune că nu mai este valabilă. „Astfel eficacitatea este o condiţie a validităţii normelor juridice în aşa fel încât trebuie ca ea să se adauge la edictarea lor pentru ca ele să nu-şi piardă validitatea"[1].

Când o anumită conduită este consecinţa unei sancţiuni, conduita fiind astfel un delict, norma este eficace fie din cauză că este aplicată de organele abilitate, adică atunci când sancţiunea este ordonată şi executată, deoarece norma prevede aşa ceva, fie din cauză că ea este urmată de subiecţii umani, adică atunci când sancţiunea este evitată. O normă este absolut eficace atunci când prin sancţiune determină subiecţii să evite încălcarea acesteia astfel că ea nu este aplicată deloc. Supunerea faţă de normă însă nu este neapărat o urmare a sancţiunii cu care aceasta este prevăzută, ci eficacitatea sa se poate datora şi respectării unei norme religioase sau naturale.

Este important de subliniat faptul că relaţia dintre validitate şi eficacitate are ca temei raportul dintre *Sollen* şi *Sein* care, de fapt, stă la baza întregii teorii pure a dreptului concepută de Kelsen. Relaţia validitate-eficacitate „nu reprezintă decât un caz particular al relaţiei între *Sollen*-ul normei juridice şi *Sein*-ul realităţii naturale; căci actul care pune o normă juridică pozitivă este, de asemenea, un fapt al lui *Sein*, ca eficacitate a normei juridice"[2].

Eficacitatea ordinii juridice în întregul său este *condiţia* validităţii sale; la fel, eficacitatea unei norme juridice în particular este condiţia validităţii sale. De aici nu rezultă însă că eficacitatea este *fundamentul* validităţii. Fundamentul ordinii juridice, al normei în particular, nu se găseşte nici în actul creaţiei sale. „Acest fundament al validităţii, cu alte cuvinte elementul care dă răspunsul la întrebarea de a şti pentru ce normele ordinii juridice trebuie să fie ascultate şi aplicate, este norma fundamentală presupusă, după care trebuie să se conformeze unei Constituţii care este în mare şi în formă generală eficace."[3]

Validitatea şi eficacitatea ordinii juridice, al căror temei se regăseşte în Constituţie, ca normă fundamentală, sunt elementele esenţiale ale normativismului kelsenian. Normativismul se sprijină în ultimă instanţă pe următorul silogism: majora (*Sollen*): trebuie să ne comportăm conform cu Constituţia admisă şi eficace; minora (*Sein*) care enunţă faptul: Constituţia a fost efectiv edictată şi ea este eficace; concluzia (*Sollen*): trebuie să ne comportăm conform ordinii juridice considerate, ceea ce poate să însemne că această ordine juridică este valabilă.

---

[1] Ibidem, p. 19.
[2] Ibidem, p. 211.
[3] Ibidem, p. 215.

Pornind de la acest silogism, Kelsen poate afirma că „normele unei ordini juridice pozitive sunt valabile pentru că norma fundamentală care formează regula fundamentală este presupusă ca valabilă, nu pentru că ele sunt eficace; dar ele nu sunt valabile decât *dacă*, prin consecință această ordine juridică este eficace"[1].

Dacă Constituția și ordinea juridică ce se întemeiază pe ea își pierd eficacitatea în întregime, ordinea juridică luată global și fiecare normă în particular își pierd validitatea.

Raportul dintre validitate și eficacitate, transpus în alți termeni, este raportul dintre drept și forță. „În această perspectivă, soluția care a fost încercată în paginile precedente pare să nu facă alt lucru decât să formuleze de o manieră științifică precisă acest vechi adevăr: dreptul nu poate exista fără forță, dar el nu este identic cu forța. După teoria care se va desfășura, dreptul este o ordine incontestabilă, o organizare incontestabilă a forței"[2].

§5. Concepția despre stat

Gândirea kelseniană cu privire la stat pornește de la concepția dinamică a dreptului (Kelsen având o concepție statică cu privire la drept) conform căreia structura ierarhică a ordinii juridice, sesizată în mișcarea sa, este un proces de reînnoire permanentă. Această mișcare de reînnoire este autocreația sa. În cadrul dinamicii dreptului se pune problema diferitelor metode ale creației dreptului, adică trebuie cercetată problema formelor dreptului. În funcție de legătura ce se creează între conduita contrară a individului față de o normă și sancțiunea ce se aplică, din punct de vedere dinamic, se disting două tipuri de norme juridice care stabilesc obligații: acelea la creația cărora individul are obligația să participe și acelea care sunt, din contră, create fără participarea sa.

După Kelsen, această distincție are ca fundament principiul libertății, înțeles ca autodeterminare. „Chestiunea decisivă din punct de vedere al indivizilor supuși normelor este următoarea: obligația lor se naște cu consimțământul lor, adică conform voinței lor, sau ea apare din contră fără acest consimțământ, eventual contra voinței lor?"[3] Această distincție poate fi transpusă și în alți termeni și anume ca distincție între autonomie și heteronomie. Ea se regăsește în special în dreptul public, ea apărând „sub forma distincției între democrație și autocrație sau între republică și monarhie; ea furnizează diviziunea tradițională a formelor politice sau a formelor de guvernământ"[4]. Formele de guvernământ sau formele politice nu sunt altceva decât un caz particular al formei dreptului în general, în ultimă instanță al Constituției. „Identificarea formei politice cu Constituția răspunde perfect prejudecății care reduce tot dreptul numai la legi"[5]. În realitate, în procesul creării dreptului trebuie luată în

[1] Ibidem, p. 215.
[2] Ibidem, p. 217.
[3] Ibidem, p. 275.
[4] Ibidem, p. 275.
[5] Ibidem, p. 276.

calcul şi crearea normelor individuale, cum sunt actele administrative, deciziile jurisdicţionale, actele juridice ale particularilor etc.

Toate aceste concepţii duc – în opinia lui Kelsen – la diviziunea fundamentală, susţinută de ştiinţa modernă a dreptului, în drept public şi drept privat. Această ultimă distincţie porneşte de la faptul că în dreptul public individul nu participă în niciun fel la crearea normelor care îl obligă, caz în care suntem în prezenţa creaţiei de norme după o metodă autocratică, pe când în dreptul privat este vorba despre o metodă de tip democratic, ce vizează sfera autonomiei private.

Această distincţie, afirmă Kelsen, are un caracter pur ideologic. Adevărul este că atât normele de drept public, cât şi cele de drept privat, exprimă în ultimă instanţă *voinţa de stat*. Atât unele, cât şi celelalte nu fac altceva decât să individualizeze normele generale – primele ca legi administrative, celelalte ca legi ale Codului civil. În felul acesta teoria pură a dreptului concepe „că actul juridic particular este, tot ca actul de autoritate, un act de Stat, cu alte cuvinte un act creator de drept, atribuit ordinii juridice. Antiteza drept public – drept privat apare ca o antiteză între forţă şi drept, în sensul absolut al cuvântului. Această antiteză poate fi transpusă în separarea ce se operează între puterea de Stat şi drept. De aici nu mai este decât un pas în a considera că dreptul veritabil este dreptul public, ca domeniu al dreptului constituţional şi al dreptului administrativ. Această distincţie este falsă, pentru că, de fapt, este vorba „de două domenii juridice organizate tehnic în forme diferite, dar nu printr-o antiteză esenţială, absolută, între Stat şi drept"[1]. Teza dualistă nu are, în opinia lui Kelsen, nicio bază ştiinţifică pentru că, printre altele, poate induce ideea că dominaţia politică nu există decât în domeniul dreptului public, cu alte cuvinte, în dreptul constituţional şi cel administrativ, când în realitate autoritatea politică include şi dreptul privat.

Dualismul drept public drept privat este de fapt dualismul între Stat şi drept şi el are o funcţie ideologică, care încearcă să scoată Statul din sfera juridicului, prin ideea că Statul nu poate fi cunoscut din punct de vedere juridic, pentru că el este ceva total diferit de drept, reprezentând puterea.

Kelsen va încerca să depăşească dualismul tradiţional arătând că în calitate de „organizaţie politică Statul este o ordine juridică"[2]. Trebuie remarcat însă că un Stat nu este întreaga ordine juridică: „nici ordinea juridică pre-etatică a societăţilor primitive, nici ordinea juridică internaţională, supra-etatică sau inter-etatică, nu reprezintă un Stat"[3].

Putem vorbi despre Stat, atunci când suntem în prezenţa unei ordini juridice relativ centralizat. Dacă Statul este considerat „ca o colectivitate socială, această colectivitate nu poate fi fondată decât pe o ordine normativă (...)" iar „ordinea normativă care fondează Statul nu poate fi decât o ordine de constrângere relativ centralizată"[4].

Statul, ca putere, afirmă Kelsen, este o organizaţie politică: o organizaţie însă este o ordine. Caracterul politic al acestei ordini ţine de faptul că este o ordine de constrângere. De aceea, se poate spune că „Statul este o organizaţie politică pentru că

---

[1] Ibidem, p. 278.
[2] Ibidem, p. 281.
[3] Ibidem, p. 281.
[4] Ibidem, p. 282.

el este o ordine care reglează uzajul forței, pentru că deține monopolul folosirii forței. Or noi am văzut că e vorba aici de o caracteristică esențială a dreptului"[1]. Statul este sub acest aspect, o societate organizată politic datorită faptului că este o comunitate constituită pe o ordine de constrângere, această ordine fiind dreptul. A considera Statul mai presus de ordinea juridică, ca organizație a puterii, independentă de drept, înseamnă a-l lipsi de esența sa: ordinea juridică de constrângere. Puterea politică este descrisă ca fiind eficacitatea ordinii de constrângere recunoscută ca drept.

Definiția Statului prin cele trei elemente esențiale, teritoriul, poporul și puterea politică, nu este decât o definiție juridică. Poporul sunt indivizii care compun Statul și fac parte dintr-un Stat determinat pentru că, luați individual, ei sunt supuși unei anumite ordini de constrângere. Teritoriul Statului nu se poate defini decât juridic. „Nu se poate defini ceea ce se cheamă teritoriul statului decât într-o singură formă: acesta este domeniul de validitate teritorială a unei ordini juridice etatice"[2].

Când este vorba despre puterea politică, aceasta este un raport care se numește putere de Stat și care se distinge de celelalte raporturi ale puterii pentru că el este reglat juridic. Puterea de Stat are un caracter normativ, iar ceea ce se numește putere publică este validitatea unei ordini juridice efective. Ideea de putere publică evocă ideea de forță, aceasta fiind rațiunea pentru care se cheamă statele forțe. Puterea de Stat nu este altceva decât eficacitatea ordinii juridice etatice. „Astfel, Statul ale cărui elemente esențiale sunt poporul, teritoriul și puterea, se definește ca o ordine juridică relativ centralizată, limitată în domeniul său de validitate spațial și temporal, supus direct dreptului internațional și eficace în ansamblu și în general"[3].

Pentru că Statul și dreptul sunt unul și același fenomen, a vorbi despre un Stat de drept devine un pleonasm. Statul nu este altceva decât personificarea ordinii de constrângere.

Teoria kelseniană și-a propus ca scop disoluția totală a dualismului Stat-Drept al cărei fundament se regăsește în unitatea *ierarhică* a ordinii juridice personificate.

§6. Observații critice asupra normativismului

Normativismul kelsenian a produs o modificare importantă a gândirii juridice tradiționale. De aceea această teorie a captat atenția teoreticienilor dreptului și a atras foarte multe critici din partea acestora.

Criticile vin din mai multe direcții, dintre care am putea aminti aici: 1. critica identificării statului cu dreptul; 2. critica aplicării la ordinea juridică a unei logici formale de tip matematic; 3. o critică a conceptului de puritate a obiectului științei dreptului.

1. Identificarea statului cu dreptul a dus la conceperea unui *Stat de drept* (Rechtsstaat). Teoria kelseniană cu privire la Statul de Drept este caracterizată de obiectivism. Acest obiectivism rezultă din însăși importanța pe care o acordă Kelsen normei juridice și constructivismului elaborat în baza unei concepții a ierarhizării

---

[1] *H. Kelsen*, Tréorie générale du droit et de l'État, Bruylant, 1997, p. 243.
[2] *H. Kelsen*, Théorie pure du droit, op. cit., p. 283.
[3] Ibidem, p. 285.

normelor în sistemul juridic fundamentat pe norma constituţională. Pornind de la acest obiectivism se poate spune că esenţa Statului de Drept este normativismul. „Acesta nu este Guvernământul Oamenilor, este Domnia Normelor. După Infernul Puterii arbitrare şi Purgatoriul Guvernământului controlat, existenţa pură a Regulii de Drept semnifică Paradisul juridic"[1]. Proclamând puternicia normei, Statul de Drept nu este altceva decât ordinea ridicată la nivel de principiu prim şi aceasta în numele eliminării Puterii. În susţinerea acestei ordini normative nu mai sunt suficiente normele-ordin ci norma-fundament. Statul, ca ordine de drept personificată, îşi face prezenţa în absolut toate domeniile printr-o ordine a legalităţii sistematizate, normele fiind „poarta strâmtă a legalităţii."

Statul de Drept fiind ordinea normativă în aplicare, „tinde în mod esenţial spre un *perfecţionalism* normativ, normele nedeterminând ordinea decât ca parte a unui anumit grad de intensitate şi extensie normativă"[2]. Statul de Drept tinde spre fiinţa perfectă care trebuie să fie peste tot. Perfecţionismul normativ proclamă legalitatea ca absolută, ceea ce echivalează cu a o proclama totalitară, Statul de Drept întruchipând conceptul valorii absolute. Toate aceste atribuţii ale Statului de Drept sunt concepute în numele democraţiei, pentru garantarea drepturilor omului şi în vederea unei previzibilităţi a piedicilor care pot să apară în instaurarea unei puteri legitime.

Criticii teoriei kelsiene a Rechtsstaat-ului semnalează contradicţiile acestei teorii. Expunem aici câteva pe scurt"[3].

a) Normativismul a încercat să elimine orice contradicţie care ar putea să apară între edictarea normelor şi aplicarea acestora, proclamând, intensiv şi extensiv, absolutismul normativ. Acest lucru nu este posibil pentru că aplicarea normei de către judecător este o adevărată operă de recreare a acesteia în funcţie de necesităţile concrete. Statul de Drept proclamând şi puterea de aplicare. De fiecare dată însă prin opera de aplicare în care norma este recreată în funcţie de fiecare caz particular, se creează tot timpul o adevărată falie în sânul Statului de Drept. Multiplicarea şi diversificarea instanţelor de aplicare constituie un adevărat abis între regulă şi cazul dat spre soluţionare în temeiul acestei reguli. Cel care aplică norma devine o forţă necunoscută;

b) Ideea Statului de Drept are ca principală exigenţă elaborarea de norme concrete. Nivelul de abstractizare al normei însă rămâne la bunul plac al legislativului. Ideea Statului de Drept vizează norma concretă, noţiunea de normă permite însă creşterea nivelului de abstractizare în funcţie de nevoile puterii, ceea ce poate crea tot timpul un arbitrariu foarte periculos;

c) Perfecţionismul normativist al Statului de Drept îi permite acestuia de a regla normativ excepţiile în propriile sale principii, pentru că şi excepţiile sunt tot norme. Ceea ce cetăţeanul nu permite ca om, el acceptă sub formă normativă. „Tehnica normativă este un surogat al libertăţii";

d) Statul de Drept de esenţă normativistă este Statul a ceea ce trebuie să fie. Încrederea în Stat însă vizează ceea ce este, nu ceea ce trebuie să fie, aşa cum este caracterul normei;

---

[1] *W. Leisner*, L'État de Droit – une contradiction?, în Recueil D'Études en hommage a Charles Eisenmann; Edition Cujas, Paris, p. 66.

[2] Ibidem, p. 67.

[3] *W. Leisner*, op. cit.

e) Esența normelor constă în faptul că ele nu prevăd decât în viitor, adică nu retroactivează. În temeiul principiului perfecționismului juridic, Statul de Drept își poate modifica propriile norme, ceea ce *potențial* poate fi un atentat la neretroactivitate. Cu cât normativizăm mai mult, cu atât ne oprim mai puțin în fața unui trecut în care adeseori viitorul a început deja. În retroactivitatea accentuată ucidem încrederea însăși îndreptată către viitor;

f) Statul de Drept, după teoria kelseniană, trebuie să asigure maximum de previzibilitate, adică Statul este legat în toate acțiunile sale, mai ales cele de autoritate, de norme generale în funcție de care cetățeanul va putea calcula riscurile viitoare. Previzibilitatea este însă compromisă adeseori de densitatea țesăturii de norme. Realitatea nu rămâne neschimbată, iar dreptul trebuie să se adapteze la schimbări. Legislativul, cel care normează, face aceste schimbări normative, nepermițând executivului să conducă detaliile. Imperativul juridic care emană de la legislativ, aparent sub formă generală, va fi în realitate tot timpul mai detaliat, mai aproape de cazul concret. „Normativismul nu produce, în fond, decât un singur rezultat: el transpune pe planul legislativ dinamismul de adoptare al dreptului, care, în felul acesta, va face statul să acționeze în domeniul administrativ"[1].

Cea mai mare carență a obiectivismului normativismului kelsenian constă în aceea că dreptul nu poate limita puterea de stat. Teoria lui Kelsen cu privire la drept este o „doctrină obiectivistă a stării pure căci, pentru Kelsen, dreptul este un sistem de reguli valabile în sine, valabile prin raport la o altă regulă care le este superioară. Dar ea este incapabilă de a limita Statul prin Drept, căci individul este lipsit de întreaga sa libertate obiectivă în fața Statului a cărui forță este virtutea juridică esențială"[2]. În teoria obiectivistă a lui Kelsen prezentată ca sistem piramidal, noțiunea de drept subiectiv nu are nicio importanță. Într-un astfel de sistem în care Statul și Dreptul se identifică, individul nu posedă libertate decât în măsura în care Statul nu legiferează. În rest, totul este sub imperiul normei juridice, a cărei dominare este absolută: imperativ normativist.

2. Una dintre obiecțiile principale aduse teoriei kelseniene este aceea care vizează aplicarea la ordinea juridică a unei logici formale de tip matematic. Critica în acest sens, vine din partea lui Perelman. O astfel de teorie pură se instituie prin renunțarea la orice conținut de natură morală, ideologică sau metafizică; ea induce caracterul unei scheme interpretative. Dreptul pozitiv, după Kelsen, trebuie să se ferească de orice contact ideologic pentru a rămâne liber și pur și a-și păstra, astfel, un pronunțat caracter antiideologic. Golind de orice conținut norma juridică, Kelsen va accentua caracterul formal al dreptului. Conform teoriei kelsiene, fiecare sistem de drept este un ansamblu ierarhizat și dinamic de norme care își desfășoară consecințele sale independent de mediul social la care el se aplică, aproape de maniera unui sistem formal. „Dar această concepție formalistă a dreptului – afirmă Perelman – indiferentă la interacțiunea între drept și mediul la care el se aplică nu permite să se țină cont de dreptul efectiv, adică de dreptul în acțiune"[3].

---

[1] *W. Leisner*, op. cit., p. 71.

[2] *A. Brimo*, op. cit., p. 313.

[3] *Ch. Perelman*, Ethique et droit, Edition de L'Universite de Bruxelles, 1990, p. 540.

Logica formală modernă, de tradiţie scientistă, încearcă să înlăture toate mijloacele de probă străine probei demonstrative. În felul acesta se poate spune că logica modernă se întemeiază pe raţionamentul demonstrativ susţinut de Aristotel în *Analitice*. Există însă şi un alt fel de raţionament, şi anume cel studiat de Aristotel în *Topica*. De aici se deduce că raţionamentul formal nu este singurul raţionament, ci există un raţionament dialectic, adică unul al argumentaţiei. Raţionamentul de tip dialectic are un punct de plecare premise *probabile*, adică premise supuse examenului critic. Probabilitatea premiselor rezultă din universalitatea dialecticii. Formulele prea generale par că se înstrăinează de realitate şi de aceea ele înclină raţiunea, dar nu o conving. De aceea în raport cu ştiinţa *apodictică*, logica argumentaţiei pare, în multe situaţii, că are menirea de a *ascunde adevărul*, punând accentul pe *persuasiune*. Premisele probabile, după Aristotel „sunt de patru feluri, după cum sunt aplicate: fie pentru a obţine, pe calea inducţiei, o premisă universală, fie pentru a da greutate argumentării, fie pentru a ascunde concluzia, fie pentru a lămuri argumentarea"[1]. Într-o logică a argumentării „când vrem să ascundem gândul nostru, trebuie să procedăm în aşa fel încât, după ce s-a desfăşurat întreaga interogare şi chiar a fost formulată concluzia, interlocutorul să caute încă pentru ce este aşa"[2].

Raţionamentul argumentativ nu exclude niciodată contradictorialitatea, adică la argumentaţie se poate oricând replica printr-o argumentaţie opusă. În materie juridică, propoziţiile rămân ireductibil opuse. „Această situaţie nu se înţelege deloc dacă raţionamentul juridic poate fi redus în întregime la un raţionament de tip demonstrativ. În fapt, ceea ce se cheamă o *demonstraţie*, în drept, nu este decât o *argumentaţie*, şi logica juridică comportă studiul schemelor argumentative non-formale, proprii contextului juridic. În timp ce demonstraţia este impersonală şi poate fi controlabilă mecanic, argumentaţia se adresează unui auditoriu pe care ea se străduieşte să-l convingă, căruia ea trebuie să-i câştige adeziunea la tezele apărate de orator"[3].

Dacă la Kelsen formalismul logic duce la domnia normei, într-o logică a argumentării un rol important îi revine judecătorului, care apreciază asupra argumentelor şi asupra relevanţei motivelor. Într-o logică a argumentării, norma este completată de o judecată de valoare, cea care dă consistenţă raţionamentului judecătorului în motivarea deciziei sale. „Argumentaţia părţilor are ca efect furnizarea pentru judecător a raţiunilor care motivează decizia sa"[4]. Toate aceste afirmaţii duc la concluzia că norma, prin ea însăşi, nu poate da seamă de complexitatea organizării sociale. Pornind de aici, se poate înţelege că o teorie pură a dreptului axată pe logica formală dusă *in extremis*, nu poate fi susţinută fără a se intra în foarte multe contradicţii. Formalismul normativist este axat pe domeniul *Sollen*-ului, ceea ce echivalează cu o privire incompletă asupra realului. Logica juridică a argumentării face ca *Sein* să irumpă în lumea juridicului. În ştiinţa juridică este necesar ca *Sollen* şi *Sein* să se completeze reciproc pentru că norma juridică nu poate face abstracţie de faptul că este inserată în viaţa socială.

---

[1] *Aristotel*, Topica, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1963, p. 223.
[2] Ibidem, p. 225.
[3] *Ch. Perelman*, op. cit., p. 589.
[4] Ibidem, p. 603.

3. Critica teoriei kelseniene s-a axat şi pe încercarea lui Kelsen de a fundamenta o teorie *pură* a dreptului, dincolo de valori. De fapt, formalismul logic l-a împins pe Kelsen să afirme că norma se poate fundamenta prin ea însăşi fără a se recurge la conţinuturi de morală, ideologice sau metafizice. Teoria kelseniană este impusă de un imperativ metodologic care, de fapt, defineşte obiectul ştiinţei dreptului. Ceea ce este caracteristic pentru ştiinţa dreptului – afirmă Kelsen – este puritatea obiectului său. Conceptul de *puritate* a ştiinţei dreptului a constituit baza criticilor aduse de jurişti *Teoriei pure a dreptului.*

Puritatea dreptului este conceptul obţinut de Kelsen prin separarea acestuia de morală şi de lumea faptelor, dreptul vizând o realitate distinctă, şi anume aceea a lui *Sollen.* Cum procedează Kelsen? El afirmă că există o distincţie între *Sein* (fiinţa), obiect al ştiinţelor naturii, şi *Sollen* (trebuie să fie), obiect al ştiinţelor normative. Ştiinţele naturii se întemeiază pe *cauzalitate,* iar morala şi dreptul pe relaţii de *imputare.* Relaţia cauzală poate fi exprimată astfel: dacă A este, B este sau va fi; în relaţia de imputare avem următoarea formulare: dacă A este, B trebuie să fie „ceea ce nu implică deloc că B va fi realmente de fiecare dată când A va fi"[1]. Normativismul kelsian subliniază diferenţa dintre legea cauzală prezentă în natură şi legea de drept „care are ca obiect conduita reciprocă a oamenilor determinată de norme", sau altfel spus, „care are ca obiect normele care reglementează această conduită"[2]. Ordinea juridică aparţine deci numai domeniului lui *Sollen.*

Acesta ar fi primul pas spre ideea de puritate. Cel de-al doilea este acela al distincţiei dintre drept şi morală. Dreptul este o ordine de constrângere, o ordine normativă „care caută să provoace conduitele umane legându-le de conduitele contrare actelor de constrângere socialmente organizate, în timp ce morala este un ordin social care nu stabileşte sancţiuni asemănătoare"[3], ci sancţiunile sunt sub forma aprobării sau dezaprobării conduitelor contrare regulilor.

În ceea ce priveşte prima distincţie dintre *Sollen* şi *Sein* şi acordarea exclusivităţii în domeniul normelor lui *Sollen,* Kelsen nu poate totuşi să nu constate că *Sein* îşi face loc de fiecare dată în drept sub forma *eficacităţii.* „Problema care se pune aici este aceea, bine cunoscută, a locului pe care îl acordă Kelsen în analizele sale eficacităţii. După el, într-adevăr, poate exista o anumită corelaţie între validitate şi eficacitate. Eficacitatea nu este decât o condiţie parţială a validităţii normei, în sensul în care o normă care cade în desuetudine, lipsită de eficacitate durabilă, nu poate fi considerată ca o normă juridică obiectiv valabilă"[4]. Se poate vorbi despre ordine juridică validă, dacă aceasta are la bază principiul eficacităţii, iar principiul eficacităţii nu poate fi susţinut decât în temeiul unei norme fundamentale *presupuse.* Norma fundamentală însă, fiind ipotetică, doar presupusă, nu mai este o normă, ci un fapt, ceea ce duce la o întemeiere a întregului sistem juridic pe un fapt extrajuridic. Pusă în felul acesta, problema fundamentelor ordinii juridice rezultă, contrar susţinerilor lui Kelsen, că *Sein* este cel care până la urmă întemeiază domeniul lui *Sollen.* În această situaţie

[1] *H. Kelsen,* Théorie pure du droit, op. cit., p. 85.
[2] Ibidem, p. 84.
[3] Ibidem, p. 70.
[4] *L. Habib,* L'impur objet de la science du droit, Droits, Revue francaise de tehnique juridique, nr. 11/1990, p. 95.

conceptul de puritate al ordinii juridice este pus sub semnul întrebării. „Făcând loc ideii de eficacitate, Kelsen a fost constrâns să subordoneze validitatea ordinii juridice unei ipoteze care nu mai este normă, ci un fapt"[1]. Acest fundament al validităţii, adică elementul care dă răspunsul la întrebarea de a şti pentru ce normele acestei ordini juridice trebuie să fie ascultate şi aplicate, este norma fundamentală presupusă. În *Teoria pură a dreptului* se intră într-un cerc vicios: „se pleacă de la un sistem pozitiv eficace şi se validează ceea ce este eficace; se părăseşte planul lui *Sollen* pentru a se plasa artificial pe planul lui *Sein*. Dacă se iese din cerc, nu se obţine o validitate reală, ci numai o ipoteză de validitate"[2]. Dar, pe de altă parte, validitatea normelor, în teoria kelseniană, rezultă numai din raportarea lor unele la altele. Plasarea în planul lui *Sollen* a validităţii este o încercare de a întemeia norma prin ea însăşi, fără apel la elementele extranormative. Aplicarea normelor însă ca element al eficacităţii nu se poate realiza fără factori extranormativi. În felul acesta conceptul de puritate eşuează.

A doua distincţie prin care Kelsen a încercat să asigure conceptul de puritate este aceea dintre morală şi drept. Dreptul se deosebeşte de morală prin faptul că, în cazul lui, este vorba de sancţiune socialmente organizată, pe când în morală este vorba de aprobare sau dezaprobare. Pentru a face o astfel de distincţie este necesar ca ea să fie pusă în legătură cu un act de interpretare. Dacă interpretarea are ca obiect actele, cum poate interpretul să înţeleagă aceste acte? Kelsen răspunde că „cunoaşterea juridică are ca obiect normele care au caracter de norme juridice şi care conferă la anumite fapte caracterul de acte de drept"[3]. Cu privire la acest aspect Habib poate să afirme că „înainte de a interpreta un act ca un act de drept, un act de voinţă ca având semnificaţia unei norme juridice, juristul trebuie mai întâi să considere aceste acte în ele însele pentru a determina semnificaţia lor: nu se poate da o semnificaţie la ceva pe care-l ignoră. Interpretarea normativă sau juridică este deci în prelungirea unei interpretări străine ştiinţei dreptului. Încă o dată, obiectul cunoaşterii juridice nu poate fi identificat decât prin intermediul unei simple observaţii factuale proprie numai ştiinţelor cauzale"[4]. Se demonstrează, în felul acesta, că şi cea de a doua distincţie, bazată pe specificitatea dreptului, este sortită eşecului, iar puritatea dreptului este invadată de elemente străine ordinii normative.

---

[1] Ibidem, p. 96.
[2] *A. Brimo*, op. cit., p. 315.
[3] *H. Kelsen*, Théorie pure du droit, op. cit., p. 12.
[4] *L. Habib*, op. cit., p. 102.

Capitolul XII
Curentul sociologic

Secțiunea 1. Leon Duguit

§1. Viața și opera

Léon Duguit (1859-1928), decan al Facultății de Drept din Bordeaux, este adeptul lui Emile Durkheim și al pozitivismului sociologic al lui Auguste Comte. Această orientare este explicit exprimată în *Statul, dreptul obiectiv și legea pozitivă* (1901) și în *Statul, guvernanții și agenții* (1903). Întreaga sa cercetare științifică în domeniul dreptului este concentrată în lucrarea sa de mari proporții *Tratat de drept constituțional*, în cinci volume, a cărui primă ediție este consemnată în anul 1911. Adept al modelului epistemologic al lui Aguste Comte, Léon Duguit va fi toată viața în opoziție cu conceptele și ipotezele raționamentelor deductive care scapă, inevitabil, observației directe a simțurilor. În 1911, el publică o serie de conferințe în volumul *Dreptul social, dreptul individual și transformarea statului.*

§2. Scurtă prezentare a curentului sociologic

Opera lui Duguit se poate încadra într-un curent a cărui principală orientare este aceea de a submina concepția formalistă a dreptului care trimitea la raționalitatea constituțională. Este o tendință care se fundamentează mai mult pe practică decât pe logică, în așa fel încât *faptul* tinde să înlocuiască *dreptul*, iar fundamentul dreptului se deplasează dinspre rațiune spre experiență, universalul fiind redus la singular. „Rezultatul este clar: *dreptul este în proces*. Principiile fundamentale de coerență sistematică și de ierarhie a normelor care, în concepția constituționalistă, dau ordinii juridice universalitatea și demnitatea sa, sunt astăzi înconjurate de suspiciune. În însăși jurisdicționarea ordinii juridice se constată neîncetat un dus-întors între drept și fapt".[1] În felul acesta, ordinea sistematică susținută în teoria juridică începând cu filosofii Luminilor este subminată, fiind amestecată într-un context social, la un loc cu fenomenele sociale și politice, economice și istorice, acestea constituindu-se în elemente determinante în funcție de care ordinea juridică își schimbă configurația. Fără a fi declarată, se simte aici influența istoricismului, în cadrul căruia un rol deosebit l-au avut doctrina hegeliană și cea marxistă. Pe de altă parte, o mare influență asupra acestor teorii au avut-o realitățile de la sfârșitul secolului al XIX-lea când se face simțită o proliferare a legilor și o inflație a reglementărilor juridice. Pe lângă actele de legiferare propriu-zise, se adaugă din ce în ce mai multe reglementări de natură administrativă (instrucțiuni, circulare, texte de aplicare). Intervenția unor

[1] *S. Goyard-Fabre*, Les fondements de l'ordre juridique, PUF, Paris, 1992, p. 165.

astfel de reglementări în cantitate foarte mare a dus la o modificare calitativă a dreptului. „Pe de altă parte, în timp ce prescripţiile juridice se multiplică, ele se particularizează; ele nu mai răspund la definiţia clasică de reguli generale şi impersonale exprimând raţionalitatea voinţei naţionale".[1] Ordinea juridică este influenţată şi se schimbă în funcţie de conjunctura politică şi, mai mult, de cea economică, astfel încât ea „este marcată de o mutabilitate constantă în sensul că legalitatea de astăzi poate deveni ilegalitate mâine. Instabilitatea dreptului, supus influenţei în mişcare a faptelor, riscă să deplaseze atenţia de la vocaţia sa de ordine".[2] Creşte rolul factorului jurisprudenţial ceea ce, se poate spune, duce la „o criză a principiului de legalitate, concretizat printr-o invadare a *dreptului* de către *fapte*.

Imediat după primul război mondial, François Gény susţinea imposibilitatea de a reduce dreptul la regulile formale sau, în practică, la funcţionarea tehnică. Acesta va „sublinia imposibilitatea, în dreptul pozitiv, a unui rigorism formal şi distinge, în sfera juridică, două elemente ireductibile unul la celălalt «datul» şi «construitul»".[3]

§3. Concepţia sociologico-juridică

Léon Duguit aprofundează, de fapt, ideile lansate deja de Gény. Într-o perioadă în care indivizii se grupează în asociaţii mutuale, profesionale, artistice, ştiinţifice, literare, se pune tot mai acut problema raporturilor dintre activitatea colectivă şi puterea de stat. Cu alte cuvinte, este personalitatea morală (juridică) o ficţiune sau ea are o realitate care trebuie să fie recunoscută ca atare. Pornind de la această realitate, Duguit va susţine că „practica juridică a activităţii colective nu poate depinde de arbitrariul guvernului, trebuind cu necesitate ca această colectivitate, prin aceea că ea produce un bun licit, să poată să se constituie liber şi să găsească în dreptul obiectiv practica actelor sale".[4] Ideea este susţinută şi de faptul că persoanele morale (juridice) sunt ele însele surse de drept, situaţie în care se pune problema dacă persoanele morale nu pot deveni partenere ale statului, jucând un rol important în producerea dreptului, domeniu rezervat anterior numai statului. Întărind această idee, Duguit va propune ca, pe lângă Camera reprezentanţilor indivizilor, să funcţioneze o a doua cameră, compusă din aleşii grupurilor sindicale, care puteau fi aleşi prin reprezentare proporţională.[5] Rolul sindicatelor va creşte considerabil. Sindicalismul, în opinia sa, nu este nici o doctrină, nici un partid; el este un fapt de o importanţă covârşitoare. „Că acest fapt este în acelaşi timp cauza şi efectul dispariţiei credinţei în suveranitatea naţională şi a statului iacobin care a fost întemeiat pe această credinţă, că sindicalismul conţine un germene putând să organizeze serviciile publice, iată ceea

---

[1] Ibidem, p. 167.
[2] Ibidem, p. 168.
[3] Ibidem, p. 170.
[4] *L. Duguit*, Les transformations générales du droit privé depuis le code Napoleon, Paris, Alcan, 1912, p. 66-67.
[5] *L. Duguit*, Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État, Paris, Alcan, 1911, p. 130.

ce am vrut să arăt şi nimic mai mult".[1] Se pune problema unei duble articulaţii, pe de o parte, interesul general urmărit de către stat, pe de altă parte, interesele colective urmărite de către asociaţii, a căror conciliere se poate constitui într-o reconstrucţie instituţională. Acest mod de organizare poate constitui o formă puternică de limitare a puterii de guvernământ şi organizarea guvernanţilor în jurul regulii de *solidaritate socială*.

Prin această nouă orientare în gândirea juridică se atacă, de fapt, două concepte fundamentale în jurul cărora se constituiau teoriile, şi anume conceptul de *suveranitate* şi cel de *drepturi subiective* ale indivizilor. Critica acestor concepte este făcută dintr-o perspectivă socială de tip nou. Noţiunile de suveranitate şi de drept subiectiv sunt, în opinia lui Duguit, de natură metafizică şi nu reflectă realitatea socială şi juridică. Suveranitatea este înlocuită cu regulile de solidaritate socială, iar în ceea ce priveşte dreptul subiectiv, el este înlocuit cu o perspectivă în care să se concilieze autoritatea statului, drepturile subiective ale indivizilor şi entităţilor colective existente, prin noţiunea de *instituţie*.

Duguit defineşte dreptul subiectiv ca fiind „puterea recunoscută unei persoane de a impune altei persoane, altă persoană care este considerată ca individuală sau colectivă".[2] Una este *subiect activ*, cealaltă *subiect pasiv*, astfel că „dreptul subiectiv este puterea unei voinţe colective sau individuale de a se impune faţă de o altă voinţă".[3] Această concepţie s-a transmis încă din dreptul roman unde se făcea diferenţierea dintre drepturile subiective, *imperium*, sau puterea politică când această putere aparţinea colectivităţii sau reprezentanţilor săi şi *dominium* sau proprietatea, când această putere aparţinea indivizilor. *Imperium* este dreptul subiectiv de a comanda, drept absolut, indivizibil, existând prin el însuşi; este puterea publică. Titularii acestei puteri sunt cetatea, poporul roman, împăratul. Prin conceptul de *imperium*, colectivitatea îşi impune voinţa şi constituie dreptul. Ea se manifestă prin legiferare, administrare şi judecare. Este superioară indivizilor şi se impune ca atare. Când este vorba despre *dominium*, se vizează drepturile individuale, ca nefiind altceva decât puterea care aparţine în mod absolut indivizilor de a dispune de proprietate şi de a impune respectul acestei puteri. Este şi aici vorba despre un drept absolut care are ca efect dreptul individului de a uza, de a se bucura şi de a dispune de un bun ca proprietate a sa.

Aceste concepte sunt de natură *metafizică* şi, de aceea astăzi, societatea franceză se va debarasa de aceste concepte metafizice de *dominium* şi *imperium*, elaborând un regim politic din care va fi complet eliminată noţiunea de politică şi un regim economic şi social din care va fi complet eliminată noţiunea de *dominium*, adică de proprietate, ca drept subiectiv al individului. „Eu nu zic că proprietatea individuală dispare; eu zic numai că ea încetează de a fi un drept individual pentru a deveni o funcţie socială. Eu insist de altfel în mod exclusiv asupra transformării regimului politic"[4]. Eliminarea dreptului subiectiv este consecinţa concepţiei cu privire la *solidaritatea socială* unde nu mai poate fi vorba despre impunerea unei voinţe în

[1] Ibidem, p. II.
[2] Ibidem, p. 14.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem, p. 20.

raport cu alta, ci despre o armonizare perfectă în care se impun alte raporturi juridice decât cele bazate, în ultimă instanţă, pe forţă.

La fel, puterea politică este un concept lipsit de conţinut. „Puterea politică nu este decât o formă scolastică vidă, un concept care, într-o anume epocă, a răspuns unei necesităţi, a adus servicii, dar care astăzi este inutilă şi periculoasă"[1]. Această putere nu este altceva decât colectivitatea *personificată*, puterea sa fiind cunoscută ca drept subiectiv. Această putere este o putere care comandă, a cărei justificare se face prin intermediul *dreptului divin* şi al *suveranităţii naţionale* sau al voinţei naţionale. În combaterea acestor concepte, Duguit îl citează pe Auguste Comte, care susţinea: „într-un cuvânt această lege (legea politicii pozitive) exclude cu aceeaşi eficacitate arbitrariul teologic sau dreptul divin al regilor, şi arbitrariul metafizic sau suveranitatea poporului".[2] Susţineri ca: „a recunoaşte suveranitatea naţională (...) înseamnă a da opiniei publice forţa superioară, o expresie precisă, o valoare juridică, o autoritate legală"[3], nu au o valoare practică în zilele noastre.

Concepţia cu privire la suveranitatea naţională este o consecinţă a teoriilor cu privire la contractul social care susţineau că „prin contract, aşa cum zicea J.J. Rousseau, se formează un corp moral şi colectiv, (...) căruia i se recunoaşte actul unităţii sale, eul său comun, viaţa sa. Această persoană publică care se formează prin uniunea cu toţi ceilalţi primea altădată numele de Cetate, iar acum Republică sau corp politic, care este numit prin membrii săi stat, când este pasiv, suveran când este activ". În acest mod de a gândi i se recunosc suveranităţii naţionale forţa superioară, o expresie precisă, o valoare juridică şi o autoritate legală. Duguit afirmă că acest concept de suveranitate este artificial şi el este rezultatul acelui gen de meditaţie din antichitate când psihologii, pentru a explica fenomenele psihologice apelau, în ultimă instanţă, la substanţa gânditoare pe care o numeau suflet. „Teoreticienii politici, pentru a justifica o stare de fapt, forţa guvernantă, afirmă existenţa unei substanţe ultime, substanţa suverană, personalitatea naţiunii. Ei vorbesc de sufletul naţional, substanţă suverană, şi de atributele sale, cum se vorbea altădată de sufletul individual ca substanţă gânditoare şi de atributele sale. Acestea nu sunt decât formule scolastice, care dispar la un singur examen al realităţii".[4]

Critica suveranităţii este, de fapt, o critică a concepţiilor cu privire la stat şi, implicit, cu privire la conceptul de naţiune. Duguit nu contestă că naţiunea este o realitate în zilele noastre, ci contestă teoriile care susţin „persoana-naţiune" învestită cu conştiinţă şi voinţă. Teoriile politice împart societatea în cei care guvernează şi cei ce sunt guvernaţi. Primii sunt indivizii învestiţi cu o anumită voinţă. Duguit se întreabă dacă această voinţă, manifestându-se în exterior, are un caracter propriu. Este ea o esenţă specială? Teoriile clasice dau un răspuns afirmativ. „Dar această teorie, zice el, este de nesusţinut, pentru că a afirma că voinţa câtorva indivizi este o esenţă superioară faţă de voinţa altora, înseamnă a formula o propoziţie de ordin metafizic inacceptabilă în ştiinţa pozitivă. În felul acesta se înlătură noţiunea de

---

[1] Ibidem, p. 22.

[2] *A. Comte*, Sistème de politique positive, 1895, p. 103.

[3] Esmein, Droit constitutionnel, V[e] edit., 1906, p. 211.

[4] *L. Duguit*, Le droit social, le droit individual et la transformation de l'État, op. cit., p. 27-28.

suveranitate sau de putere publică".[1] Voința guvernanților este un element important al statului, dar ea nu se impune decât prin ordin guvernaților. De aceea, elementul esențial al statului este cea mai mare forță, singura condiție în care se poate vorbi despre stat. Nu mai este vorba aici despre un consens, așa cum rezultă el din teoria contractului social. Acest lucru nu înseamnă că puterea de constrângere a statului nu poate fi limitată. Există, după Duguit, o limită dublă a puterii de stat sau a puterii guvernanților. „Ele sunt limitate în obiectul lor care este organizarea și controlul serviciilor publice. Ele sunt limitate teritorial, limită impusă de fapt prin stabilirea societăților civilizate pe teritorii determinate, astfel că cele trei elemente esențiale ale statului sunt națiunea, serviciile publice și teritoriul".[2]

Voința națională nu este decât o voință a majorității. Chiar când se consultă populația direct nu este vorba și atunci decât de o mică parte a populației consultate, care formează o majoritate, iar voința care se manifestă, este voința indivizilor care compun această majoritate. Sufragiul universal pune în evidență tot voința indivizilor care compun majoritatea. „Voința națională, și prin aceasta suveranitatea națională, este deci o pură ficțiune, fără valoare științifică, și o construcție juridică pozitivă nu va putea fi edificată pe aceasta".[3] Astfel de afirmații vin să submineze teoriile privitoare la contractul social ale lui Hobbes și Rousseau, acesta fiind „un cerc vicios de a explica societatea prin contract, căci ideea de contract nu a putut să se nască în spiritul omului în ziua în care el a trăit în societate".[4]

El va combate liberalismul, pentru că marea eroare a teoreticienilor dreptului modern rezultă din individualismul liberal care este axioma lor de bază; este aici o afirmație fără sprijin științific „căci omul natural, izolat, născut liber și independent față de alții și având drepturi constituite prin această libertate (...) este o abstracție fără realitate. Omul se naște membru al unei colectivități; el trăiește în societate și nu poate trăi decât în societate". Dacă deci „punctul de plecare al doctrinei asupra fundamentelor dreptului trebuie să fie omul natural", acesta nu este „ființa izolată și liberă a filosofilor secolului al XVIII-lea; este individul prins în legăturile solidarității sociale".[5] Din această eroare a rezultat concepția despre noțiune și suveranitate.

O astfel de abordare duce, inevitabil, la contestarea teoriilor care susțin că legea este expresia voinței generale, că este rezultatul voinței colective. Legea, zic acești teoreticieni, are o forță particulară, un caracter special, pentru că ea emană de la o voință cu o natură particulară. Este vorba despre voința colectivității personificată în stat, care are o esență diferită de voințele indivizilor. Ei se supun legii pentru că ea îi transcende și se impune în mod natural. Este vorba aici despre un fetișism al legii. Cu privire la acest fetișism al legii, Duguit îl citează pe M. Edouard Berth, care afirma că „legea care emană din parlamentele noastre moderne este înconjurată de un respect superstițios pe care nu l-au avut niciodată regii cei mai absoluți și se poate zice că legalitarismul modern este cel mai aservit, mai mult decât vechiul loialism".[6] În

---

[1] *L. Duguit*, Traité de droit constitutionnel, tome II, Ancienne libraire Foutemaing, 1928.
[2] Ibidem, p. 4.
[3] Ibidem, p. 14.
[4] *E. de Boccard*, Manuel de droit constitutionnel, 4e éd., Paris, 1923, p. 20.
[5] Ibidem, p. 5.
[6] *M.É. Berth*, Mouvement socialiste, Juillet 1903, 3e série, I, p. II, citat de Duguit.

spiritul aceleiaşi critici, Duguit îl citează şi pe Herbert Spencer care scrie: „marea superstiţie a politicii vechi era dreptul divin al regilor. Marea superstiţie a politicii de astăzi este dreptul divin al parlamentelor".[1] Legea nu este rezultatul unei voinţe generale, care nu există, a voinţei de stat, care, de asemenea, nu există, ci a unor oameni care votează. Atunci, zice Duguit, „dacă legea este expresia voinţei individuale a deputaţilor şi senatorilor, ea nu poate să se impună în felul acesta altor voinţe. Ea nu poate să se impună decât dacă este formula unei reguli de drept sau pusă în operă de această regulă, şi în măsura în care ea este aceea".[2] Toate legile sunt de două categorii: cele care formulează o regulă de drept, care sunt „*normative*", şi cele care iau măsuri pentru a asigura aplicarea şi care sunt cele „*constructive*". „Nici unele, nici altele nu conţin comandamente adresate de o voinţă superioară unor voinţe subordonate. Cu toate acestea, ele sunt obligatorii, pentru că ele sunt formulate şi puse în practică de o regulă obligatorie prin ea însăşi".[3] Prin această formulare, Duguit vrea să spună că legea este mai presus de stat, pentru că şi acesta este subordonat dreptului, neputându-se sustrage acestuia.

O astfel de teorie a generat unele obiecţii, unele dintre acestea susţinând că teoria lui Duguit duce la anarhie. Conform lui Duguit, legea este prezumată a fi conformă dreptului, ceea ce înlătură supunerea faţă de guvernanţi, ca fiind esenţialmente socială şi „constrânge guvernanţii în a nu edicta decât legi al căror caracter juridic este mai presus de îndoială".[4] Societăţile moderne, zice el, evoluează spre o stare de drept care se întemeiază pe acordul diferitelor clase sociale. Se observă la Duguit o tendinţă care nu este izolată în vremea sa, de a diminua puterea statului, fără însă să apeleze la individualismul de tip liberal. Dreptul este, la el, fondat pe interdependenţa socială. Şi cu privire la această concepţie au existat obiecţii în sensul că astfel de reguli nu sunt reguli de drept, ci reguli morale, care nu sunt imperative prin ele însele. Pentru a deveni imperative, ele trebuie să fie formulate într-o lege pozitivă. Fără această formulare ele nu produc efecte juridice şi nu sunt socialmente sancţionate. Ca urmare, afirmă cei ce obiectează, legea pozitivă nu este o simplă constatare a regulilor sociale. Din contră, legea pozitivă este cea care le dă caracterul imperativ.

La o astfel de obiecţie, Duguit afirmă că ea se bazează pe caracterul imperativ al regulii, ceea ce duce la conceptul de obligativitate al acesteia şi la sancţiune. El arată că nu există reguli de drept cu sancţiune reglementată şi juridiceşte organizat, pentru că regulile sociale nu sunt imperative prin ele însele. „De altfel, susţine Duguit, expresia *imperativ* nu este bună, pentru că ea implică ideea de ordin dat. Or regula de drept nu este un ordin, ci o disciplină de fapt ca interdependenţă socială impusă tuturor membrilor grupului".[5] Cu alte cuvinte, ordinea de drept este anterioară statului, ea este întemeiată pe interdependenţe impuse de obligaţii, a căror îndeplinire presupune o putere socialmente organizată. Că această putere se numeşte stat nu are niciun fel de importanţă, pentru că grupul social este cel care impune regulile ce trebuie protejate.

---

[1] *H. Spencer*, L'individu contre l'État, edit. franceză, 1885, p. 116, citat de Duguit.
[2] *L. Duguit*, Le doit social, le droit individuel (...), op. cit., p. 52.
[3] Ibidem, p. 52.
[4] Ibidem, p. 56.
[5] Ibidem, p. 59.

Ţine de drept, atunci, nu ceea ce este sancţionat oficial de către stat, ci ceea ce este înţeles ca fiind socialmente necesar.

Teoria lui Duguit consacră conceptul de conştiinţă colectivă pe care îl foloseşte în combaterea teoriilor individualiste care stau la baza dreptului privat din perioada când îşi scria opera. Cu privire la această problematică se poate observa că Duguit nu este totuşi consecvent, pentru că teoria sa este, până la urmă, contradictorie. El începe prin a se opune puterii de stat şi suveranităţii şi termină prin a le accepta, susţinând că „tot ceea ce se poate spune este că în măsura în care civilizaţia se dezvoltă, numărul de activităţi susceptibile de a servi ca suport serviciilor creşte şi numărul de servicii publice creşte şi el. Intervenţia guvernanţilor devine, normal, mai frecventă, pentru că numai ea poate realiza ceea ce este civilizaţia."[1]

Este necesar, credem, să subliniem câteva aspecte cu privire la concepţia lui Duguit care vizează regulile de drept sau dreptul obiectiv. El spune că nu limitează viaţa socială la forţa materială, nici nu vede în aceasta numai conflicte de adaptare, şocul unor forţe brutale, unde individul sau grupul mai bine înarmat, creează dreptul. „Eu am din contră, zice el, convingerea profundă că oamenii care fac parte dintr-un grup social şi din umanitate în întregime sunt supuşi la o regulă de conduită care li se impune."[2] Mergând pe linia contestării dreptului subiectiv, Duguit va susţine că „indivizii nu au drepturi, că, de asemenea, nici colectivitatea nu are astfel de drepturi, ci că toţi indivizii sunt obligaţi, pentru că sunt fiinţe sociale, de a se supune la regula socială, că toate actele individuale, violând această regulă provoacă cu necesitate o reacţie socială".[3] Regula socială există cu certitudine şi ea nu poate să nu existe, pentru că, fără ea, societatea nu ar putea exista, pentru că întreaga societate este o ordine. Şi cum omul nu poate trăi fără societate, el nu poate trăi decât în ordine. Această ordine socială are ca fundament solidaritatea socială. „În solidaritate eu nu văd decât faptul interdependenţei unificatoare între oameni prin comunitatea necesităţilor şi diviziunea muncii membrilor umanităţii şi, în particular, a membrilor unui grup social".[4] În acest cadru de organizare socială, membrii colectivităţii nu îşi revendică drepturile, ci execută obligaţiile. „Şi în aceasta, afirmă Duguit, apare foarte clar fundamentul social al regulii de drept, al dreptului obiectiv. El este în acelaşi timp realist şi socialist: realist pentru că aşează pe fapte funcţia socială observată şi constatată juridic; socialist pentru că se aşează, de asemenea, pe condiţiile vieţii sociale. Regula juridică, care se impune oamenilor, nu are deloc ca fundament respectul şi protecţia drepturilor individuale care nu există. Ea se aşează pe fundamentul structurii sociale, pe *necesitatea de a menţine coerenţa diferitelor elemente sociale* prin îndeplinirea funcţiei sociale care incumbă fiecărui individ, fiecărui grup. Şi astfel, aceasta este cu adevărat o concepţie socialistă a dreptului care se substituie concepţiei individualiste tradiţionale."[5] Dreptul obiectiv este dreptul produs prin acţiunea socială. El este fundamentul *dreptului pozitiv*, atunci când este reluat şi

---

[1] *L. Duguit*, Droit constitutionnel, op. cit., p. 417.

[2] *L. Duguit*, Le doit social, le droit individuel (...), op. cit., p. 6.

[3] Ibidem, p. 6.

[4] Ibidem, p. 8.

[5] *L. Duguit*, Les transformations générales du droit privé depuis le code Napoléon, Paris, Alcan, 1912, p. 66-67.

sancţionat de către stat. Aparţine de drept atunci, nu numai ce este sancţionat oficial de către stat, ci şi ceea ce este înţeles ca fiind socialmente necesar.

Susţinând o astfel de concepţie, Duguit, fidel de altfel postulatelor epistemologice ale pozitivismului lui Auguste Comte, respinge noţiunea durkheiniană a «conştiinţei colective» şi optează pentru aceea de «masă de conştiinţe individuale» căci aceasta părea mai concretă şi mai empirică decât precedenta".[1]

Secţiunea a 2-a. Georges Gurvitch

§1. Viaţa şi opera

S-a născut în Rusia pe care o părăseşte definitiv în 1925 şi îşi stabileşte domiciliul la Paris. A trăit evenimentele revoluţiei ruseşti care îl vor marca pentru toată viaţa şi îşi vor pune amprenta şi pe opera sa. Concepţia sa sociologică va fi influenţată de problematica organizării autogestiunii muncitoreşti, problematică care îi va fundamenta concepţia cu privire la *dreptul social*. Concepţia sa cu privire la drept se va constitui şi ca o reacţie la tendinţa formalistă îmbrăţişată în timpul său de către teoria structuralistă întemeiată de către Claude Lévis-Strauss şi susţinută de către o pleiadă de gânditori care au impus-o ca pe una dintre cele mai importante mişcări de gândire din secolul XX. Această teorie s-a impus în lingvistică şi antropologie, dar a fost extinsă şi asupra altor domenii ale vieţii sociale, cum ar fi teoria dreptului.

§2. Concepţia sociologico-juridică

Critica lui Gurvitch se îndreaptă spre aspectul *formal-static* pe care îl promovează această teorie. El acceptă că teoria structuralistă este importantă în studierea fenomenelor sociale, dar respinge caracterul său nedialectic. Prima greşeală a metodei structurale, afirmă el, este aceea a aplicării măsurătorilor de tip matematic în studierea fenomenelor şi structurilor sociale. Există aici „tendinţa de a lega conceptul de structură socială cu matematicile, producându-se o confuzie regretabilă în spiritul câtorva reprezentanţi de ecologie umană, între ceea ce se desemnează ca structură şi suprafaţă exterioară perceptibilă şi palpabilă a realităţii sociale (...)."[2] În al doilea rând, Gurvitch consideră că Lévis-Strauss face confuzie între *tip*, *structură* şi *modele*, „or tipul este o construcţie logică, structura un aspect complex al realităţii sociale şi modelul unul din palierele profunde ale acesteia din urmă".[3] Structurile, pentru Lévis-Strauss, nu sunt decât axiome în afara realităţii sociale. Acesta, când vorbeşte de *modele*, identifică nepermis *„modelele de conduită reală"* (care sunt o dimensiune a realităţii sociale) şi *modelele care ghidează analiza observatorului.*

---

[1] *J.C. Billier, A. Maryioli*, Histoire de la philosophie du droit, Armand Colin, Paris, 2001, p. 219.

[2] *G. Gurvitch*, La vocation actuelle de la sociologie, I, PUF, Paris, 1963, p. 418.

[3] Ibidem, p. 420

Toate aceste identificări relevă erorile clasice ale intelectualismului, idealismului şi nominalismului".[1]

Adept al realităţii sociale complexe care nu poate fi uşor cuantificată, Gurvitch susţine că, în conformitate cu concepţia structuralistă, nu mai rămâne nimic dintr-o realitate *sui generis* de fenomene sociale totale, de umanităţi colective macrosociologice, de unificare proprie structurilor sociale, nici din specificitatea de tip calitativ. „Nu mai subzistă atunci decât ecuaţii generale de modele prevăzând toate structurile trecute, prezente şi viitoare. «Structura socială» nu se confundă în acest caz, pur şi simplu, cu «structura matematică» ?"[2] În felul acesta, susţine Gurvitch, se elimină caracterul dinamic al structurilor sociale reale, structurile de comunicare fiind de natură statică. În opera lui Lévis-Strauss, când este vorba despre structură, are loc „eliminarea tuturor judecăţilor de valoare, implicate în ideea de ordine, urmare a falsei opoziţii între static şi dinamic, mişcare, acţiune, act".[3]

Gurvitch va susţine ideea dialecticităţii între structură şi continua sa transformare, în cadrul unui fenomen social total cu mult mai complex decât orice structură, pentru că în acesta sunt cuprinse şi elemente *a-structurale*. Pornind de la o astfel de concepţie, el va încerca să definească în stil propriu ideea sa de structură socială: „structura socială este un echilibru precar într-o refacere permanentă printr-un efort de reînnoire, între o multiplicitate de ierarhii în sânul unui fenomen social de caractere macrosociologice, care nu reprezintă decât un sector sau aspect: echilibrul între ierarhii specifice unor paliere în profunzime, unor manifestări de sociabilitate, de reglementări sociale, de colorаţii mentale, de modele de diviziune a muncii şi de acumulări şi, dacă este cazul, de grupări funcţionale, de clase şi de organizare a lor; acest echilibru de ierarhii multiple este cimentat în particular de modele, semne, simboluri, roluri sociale reglementate şi obişnuielnice valori şi idei, pe scurt, de opere de civilizaţie care sunt proprii acestor structuri, şi, deci, acestea sunt globale, printr-o civilizaţie întreagă care le depăşeşte şi la care ele participă în acelaşi timp ca forţe creatoare şi ca beneficiare."[4]

Rezultă de aici că structurile sociale nu sunt stabile, ci într-o mişcare permanentă. De aceea, nu există motive de a privilegia la nivel social structurile cuantificabile matematic sau axiomatic. „Conceptul de structură socială, este de părere Gurvitch, se prezintă în alianţa între sociologic, istoric, etnologic şi economic, şi nu în domeniul axiomaticii şi al matematicilor".[5] Toate aceste afirmaţii nu fac altceva decât să pună în evidenţă importanţa *fenomenului social total* care depăşeşte, în opinia sa, orice încercare de formalizare. Conceptul de fenomen social total, se pare, este cu mult mai complex decât felul cum apare societatea în gândirea lui Marx, la care importanţa primordială o are componenta economică. Acest cadru social este cel care stă la baza religiei, vieţii morale, educaţiei, artei, dreptului şi de care acestea nu se pot despărţi fără a le pierde semnificaţia.

---

[1] Ibidem, p. 420.
[2] Ibidem, p. 421.
[3] Ibidem, p. 422.
[4] Ibidem, p. 445.
[5] Ibidem, p. 446.

Pornind de la fenomenul social total, Gurvitch va pune în evidenţă rolul *conştiinţei colective* în fundamentarea tuturor acţiunilor umane. De aceea, „abandonarea concepţiei despre conştiinţa care înglobează, conştiinţa închisă, repliată asupra sa însăşi, în favoarea conştiinţei deschise, în strânsă şi constantă relaţie cu lumea, a permis afirmarea interpenetrării conştiinţelor, fuziunea lor parţială, ca fiind realitatea existenţei înseşi a conştiinţelor individuale."[1] Este vorba despre o dialectică dintre *Eu, Altul* şi *Noi* şi despre excluderea posibilităţii de a lega reflecţia şi actele de gândire în mod exclusiv de individualitatea umană.

Conceptul de cunoaştere colectivă, fundamentul cercetărilor sociologice, pune epistemologic probleme noi, şi anume acelea privind *subiecţii colectivi*, simbolurile sociale intelectuale şi măsurarea veridicităţii lor, şi acelea ce privesc semnele sociale cognitive non simbolice şi eficacitatea lor.

Această problematică ontico-epistemologică, pe care am încercat să o surprindem schematic la Gurvitch, va sta la baza gândirii sale cu privire la fenomenul juridic, în care vom deosebi conceptul de *subiecţi colectivi* şi, implicit, de *drept social*. Metoda sa comportă numeroase niveluri de analiză a fenomenelor sociale, mergând de la manifestările cele mai superficiale spre cele mai profunde care le generează. În sociologia juridică trebuie mers de la faptele exterior observabile la cunoaşterea conduitelor colective şi la instituţiile juridice care constituie ceea ce el numeşte „morfologia juridică". În cadrul sociologiei juridice, practicate de Gurvitch, vom întâlni o analiză în care se separă cu grijă manifestările materiale ale dreptului de semnificaţiile sale profunde care întemeiază *dreptul pozitiv* pe regulile mai suple ale *dreptului spontan*. În felul acesta, dreptul nu se poate rezuma la formalism juridic, pentru că dreptul organizat împinge gândirea să treacă spre valori şi idei juridice care le exprimă şi spre intelecţii colective care aspiră la aceste valori şi sesizează aceste idei care se manifestă în faptele normative spontane, izvor al surselor de validitate, adică al pozitivităţii dreptului.[2] Găsim aici o metodă care îndeamnă cercetarea sociologică în studierea pe mai multe niveluri şi în mod succesiv a fenomenului juridic.

Fiind ostil formalismului raţionalist, Gurvitch va susţine că fundamentul dreptului nu se găseşte în gândirea legiuitorului sau în voinţa de stat, ci în faptul normativ aşa cum este el trăit şi exprimat de către membrii societăţii, cum ar fi naţiunea, membrii unui grup social, un sindicat, un partid politic, o familie, sau de către membrii comunităţii internaţionale, în sensul unei societăţi globale. *Faptul normativ* nu este altceva decât un *fapt* de constituire a unei comunităţi care se sprijină, în mod esenţial, pe o comunitate de interese.[3] Faptul de constituire a comunităţii este *normativ*, pentru că el reprezintă o valoare recunoscută de către membrii grupului social. Gurvitch exemplifică acest lucru cu constituirea unui sindicat, în sensul că acesta se formează şi durează pentru că membrii săi îl „recunosc intuitiv ca pe un fapt normativ a cărui existenţă încarnează parţial justiţia".[4] Cu alte cuvinte, trebuie studiată experienţa juridică urmând mişcarea de sociologizare a dreptului, care refuză să vadă în fenomenul

[1] *G. Gurvitch*, Les cadres sociaux de la connaissance, PUF, Paris, 1966, p. 14.

[2] *G. Gurvitch*, Éléments de sociologie juridique, ediţia din 1940, p. 345.

[3] A se vedea *G. Gurvitch*, L'idée du droit social, Sirey, 1932, p. 19.

[4] *G. Gurvitch*, L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit, Pedone, 1935, p. 68.

juridic expresia unui ideal logic. „Sociologia juridică, susține Gurvitch, devine conținutul pozitiv al fiecărei varietăți infinite de experiență juridică, în sensul că aceste conținuturi sunt exprimate în fapte sensibile de conduită afectivă și în instituții. Ea pune aceste conduite și aceste instituții în raport cu alte fenomene sociale, integrându-le în același ansamblu, în același tot al vieții sociale; ea cercetează, în sfârșit, cauzele genezei dezvoltării și diminuării lor."[1] Gurvitch vrea să spună că experiența juridică este socială și că ea este fundamentul regulilor de drept pozitiv și nu opera voinței de stat.

Problema pe care și-o pune Gurvitch, plecând de la această fundamentare, este aceea a temeiului forței obligatorii a dreptului în vigoare: în ce consistă validitatea sa și care sunt criteriile sale. Fiind o structură complexă și „imperativ-atributivă", dreptul nu poate fi o regulă autonomă, întemeiată în ea însăși, care să aibă obligativitatea în ea însăși, neputând fi numai o regulă pur normativă. Ea implică, conform teoriei lui Gurvitch, „eficiența reală a regulii, însoțită, în fapt, de conduită". Dreptul nu este creator de drept, ci el își are sursa în fapte și este inseparabil de experiență. În acest sens dreptul pozitiv poate fi definit drept „coincidența, unitatea între o autoritate de drept non identică cu regula însăși și eficiența sa într-un mediu social dat". Forța obligatorie a dreptului pozitiv reprezintă „locul de uniune și interpretare a trei elemente indisolubil legate: autoritate, valoare și eficiență reală", care se presupun reciproc.

Între aceste trei elemente există, afirmă Gurvitch, o perfectă coincidență, căci fiecare dintre ele nu va exista fără a le presupune pe celelalte două. „O autoritate de drept (...) garantează, prin caracterul său de fapt, eficiența reală a dreptului (...); o autoritate non eficientă nu va mai fi un «fapt normativ» căci faptele normative își găsesc justificarea lor în faptul existenței înseși (eficiența) a unui mediu de realizare de valori, și acest fapt realizează în el însuși o valoare juridică pozitivă și servește la realizarea justiției".[2]

Acest mod de a pune problema creează o bază mai largă de surse ale dreptului pozitiv, scoțând în evidență faptul că doctrina, cutuma, practica judiciară sunt insuficiente pentru a întemeia obligativitatea și efectivitatea dreptului. Pornind de aici, Gurvitch folosește conceptul de *surse ale surselor*, ca surse *primare*, materiale, dinamice, pe care se sprijină autoritatea și eficiența *surselor secundare*, caracterizate ca fiind formale, statice, nefiind, în ultimă instanță, decât proceduri tehnice de constatare. Se observă că în problematica juridică, Gurvitch aplică metoda sa generală de combatere a concepției statice cu privire la structuri, care vizează cu precădere curentul structuralist.

Sursa surselor este dreptul spontan, cel care asigură validitatea dreptului pozitiv și care este în continuă schimbare. Este vorba despre conduitele colective, novatoare, care scapă calificării juridice și care sunt inspirate de un sentiment de justiție. „Aceste conduite putând fi manifestarea de valori și de idei colective de justiție corespunzând stărilor mentale colective care sunt ridicate de Gurvitch la rangul de sursă primară a dreptului".[3] În consecință, dreptul este un *drept social*. „Chiar dacă Gurvitch admite ideea de sistem sau de ordonare a normelor juridice, el consideră că

[1] Ibidem, p. 19.
[2] Ibidem, p. 122.
[3] Ibidem, p. 69.

acestea nu sunt simplu grupate sub o normă-mamă, într-un sistem organizaţional ierarhizat; ele nu mai pot fi existenţe, gândite ca reguli formale, generale şi abstracte, căci ele se articulează cu forţele primare obiective care aparţin spaţiului social. Regula juridică se înrădăcinează în datul concret al câmpului social care este sursa primară"[1]; altfel spus, normativitatea preexistentă în grupul social. „Teoria pluralistă a surselor dreptului pozitiv duce la lărgirea considerabilă a sferei experienţei juridice; ea face să apară întreaga bogăţie a vieţii dreptului, elimină toate prejudecăţile dogmatice sau statice, deschizând largi perspective unei concepţii pur dinamice, care poate servi de bază filosofică comună ştiinţei tehnice a dreptului (criticând astfel mumifierea conceptelor sale) şi sociologiei juridice propriu-zise".[2]

Problema care se pune este aceea a locului dreptului individual, atunci când vorbim despre un drept social care vizează în special pe *Noi* şi nu *Eul* individual, idee care rezultă din critica pe care o face Gurvitch teoriei contractualiste. Aceste teorii pornesc de la indivizi şi de la realităţile interindividuale şi ele au dominat, sub forma etatismului individualist, în secolul al XIX-lea, comunitatea organizată după acest principiu, ce răspundea unei coordonări a acţiunilor inter-individuale. În concepţia lui Gurvitch, relaţiile juridice instituite la nivelul comunităţii nu se epuizează odată cu acest principiu, pentru că raporturile membrilor colectivităţilor sociale vizează pe acel *Noi* al comunităţii, şi anume societatea, grupurile, clasele sociale. Dreptul raporturilor inter-individuale se încadrează în sânul unor astfel de colectivităţi, ceea ce face să se considere că, în felul acesta, suntem în prezenţa dreptului social, a cărui bază este cu mult mai largă decât aceea a relaţiilor inter-individuale. Într-o astfel de concepţie, dreptul social „este dreptul autonom de comuniune prin care se integrează de o formă obiectivă fiecare activitate concretă şi care încarnează o valoare pozitivă, drept de integrare, distinct de dreptul de coordonare (ordine de drept individual) ca drept de subordonare".[3] Dreptul social vizează unitatea bazată pe conceptul de integrare. Dreptul social este expresia forţelor *centripete*, iar dreptul individual, care vizează multiplicitatea, este expresia tendinţelor *centrifuge*. Contractul colectiv de muncă poate fi considerat ca o expresie a dreptului social, pentru că este generat de o manieră spontană de grupurile de salariaţi şi patroni, ca drept de integrare care triumfă în faţa etatismului individual de tip liberal. Acest exemplu poate fi extins şi la clasele sociale şi se ajunge astfel la o scară globală, în care totul se integrează – societatea în ansamblul său. Integrarea se poate prelungi la nivelul comunităţii internaţionale. Dreptul social poate fi calificat astfel ca drept de fuziune particulară sau de interpretare a elementelor în conceptul de societate totală constituită prin integrare. Politicul face parte din categoria faptelor normative.

În conceptul de drept social este deci integrată şi sfera politicului. „De aici sfera propriu-zis politică, de aici, de asemenea, funcţiile sociale şi economice ale statului, dreptul social al grupurilor de activitate economică, al grupurilor religioase ale comunităţii internaţionale care rămân, dacă nu independente, cel puţin relativ autonome faţă de ordinea juridică de stat."[4] Manifestarea spontană a grupurilor de interese este

---

[1] *S. Goyard-Fabre*, op. cit., p. 184.
[2] *G. Gurvitch*, L'expérience (...) op. cit., p. 152.
[3] *G. Gurvitch*, L'idée de droit social, op. cit., p. 14-15.
[4] *J.C. Billier, A. Maryioli*, op. cit., p. 226.

mai puternică decât ordinea juridică de stat şi, de aceea, nu trebuie considerat statul ca producător de drept, pentru că această concepţie duce la o confuzie a *„suveranităţii politice* (care nu este decât monopolul constrângerii necondiţionate de stat), cu *suveranitatea juridică*, pe de o parte, (care aparţine întotdeauna societăţii globale), cu *suveranitatea socială*, pe de altă parte (care este divizată între grupurile economice, stat, clase sociale, societatea globală şi diferitele grupări internaţionale), care poate duce la credinţa că statul decide ierarhia multiplelor ordini ale dreptului, care se luptă şi se echilibrează într-o naţiune".[1]

Suveranitatea juridică acordă prioritate, în anumite situaţii, dreptului bisericii, alteori celui de familie, în alte situaţii dreptului de stat sau dreptului grupurilor economice. În aceste comunităţi se împarte exerciţiul unor funcţiuni complexe, ceea ce reprezintă suveranitatea socială. Ierarhia spontan creată generează tipuri de societăţi diferite. Astfel se cunosc în istorie societăţi teocratice, patriarhale, societăţile capitalismului organizat, societăţile tehno-birocratice.[2] Acestor tipuri de societate, adevărate clase sociale, le corespunde un anumit tip de cunoaştere în baza căruia se formează o anumită ordine cognitivă şi de organizare a dominării. Ceea ce trebuie menţionat este faptul că tipurile de societate apar ca urmare a manifestării spontane a conştiinţei colective, care îşi pune amprenta pe modalităţile sale de organizare. Modul juridic de organizare se întemeiază pe faptul fundamental al normativităţii spontane colective. Este un fel de organizare a acestor manifestări spontane şi el nu cuprinde decât în mod parţial faptul normativ spontan al societăţii globale şi, mai mult, al „suveranităţii sociale".

Concepţia lui Gurvitch poate fi catalogată ca realism pluralist bazat pe mişcarea şi transformarea forţelor juridice. La el se întâlneşte o legătură strânsă între faptele primare de ordin social şi cele secundare de ordine juridică, astfel că „dreptul nu este juridic decât pentru că el este social în însuşi temeiul său".

Secţiunea a 3-a. Max Weber

§1. Viaţa şi opera

Max Weber, economist şi sociolog, s-a născut la Erfurt, la 21 aprilie 1864, şi a încetat din viaţă la 14 iunie 1920. În 1886 a fost laureat în jurisprudenţă la Berlin. Din anul 1893 este profesor la Berlin, din 1894 la Freiburg în Breisgau, între 1897-1903 la Heidelberg şi, din 1919, la München. În teoriile sale a fost influenţat de gândirea lui Hegel, A. Comte, L.V. Stein, K. Marx, pe de o parte, şi de cercetările lui W. Dilthey, W. Windelband, H. Rickert şi G. Simmel, pe de altă parte, elaborând o sinteză amplă a metodelor teoretice şi istorice ale ştiinţelor sociale, pe care a aplicat-o în mod original în sociologie. Din lucrările sale mai importante putem aminti *Sociologia religiilor, Etica protestantă şi spiritul capitalismului, Teorie şi metodă în ştiinţele culturii*, în care sunt grupate mai multe articole publicate în

[1] *G. Gurvitch*, Problèmes de sociologie de droit, op. cit., p. 195.

[2] A se vedea *G. Gurvitch*, Déterminismes sociaux et liberté humaine, P.U.F., 1963, p. 311-320.

reviste de specialitate: *Economie şi societate* şi *Sociologia dreptului*. Această ultimă lucrare stă sub influenţa a doi mari gânditori în domeniul dreptului, şi anume Hans Kelsen şi Carl Schmitt. Există opinia că opera lui Max Weber se situează între *normativismul* kelsenian şi *decizionismul* lui Carl Schmitt.

§2. Concepţia sociologico-juridică

În ceea ce priveşte gândirea lui Max Weber, este dificil ca acesta să fie considerat numai ca sociolog, şi încă unul care stă la întemeierea acestei ştiinţe, pentru că preocupările sale teoretice depăşesc cu mult graniţele sociologiei. Mai curând a nu fi mai aproape de formaţia sa, dacă s-ar opta pentru el ca fiind cel care a adus un aport substanţial la elaborarea fundamentelor teoretice şi metodologice ale ştiinţelor sociale. O astfel de abordare ar da posibilitatea de a observa contribuţia sa în vaste domenii ale vieţii sociale, începând cu economia, ca aspect al materialităţii, şi terminând cu filosofia, ca formă spiritualizată a socialului.

În opinia noastră, Max Weber a acumulat o anumită influenţă şi din partea concepţiei materialiste a istoriei, aşa cum a fost ea concepută de K. Marx, chiar dacă el are o atitudine critică faţă de materialismul istoric practicat de către acesta. Aceste diverse influenţe, consemnate aici, i-au permis să adopte o atitudine prin care să se detaşeze, în sociologia dreptului şi nu numai, atât de un formalism excesiv, aşa cum apare el în normativism, cât şi de o determinare pur materială, sub forma „determinării în ultimă instanţă", aşa cum a fost gândită de clasicii marxismului: K. Marx şi Fr. Engels. El va încerca să depisteze cauzele multiple ale unei anumite evoluţii sau structuri sociale şi nu să recurgă la o singură cauză. De aceea, el va considera că atât determinismul cultural, cât şi cel material, sunt forme unilaterale de a gândi istoria. În acest sens, el va susţine că „deşi omul modern în general, oricâtă bună voinţă ar avea, în mod obişnuit nu este în stare să-şi imagineze cât de mare a fost importanţa conţinutului religios de conştiinţă pentru modul de viaţă, pentru cultură şi caracterele popoarelor, este firesc să nu intenţionăm să punem în locul unei interpretări cauzale unilaterale «materialiste» a culturii şi istoriei una spiritualistă la fel de unilaterală. *Amândouă* sunt deopotrivă posibile, dar ambele servesc la fel de puţin adevărului istoric, dacă ele nu sunt destinate să fie o muncă pregătitoare, ci ar pretinde să fie o încheiere a cercetării".[1] Aceste afirmaţii sunt o adevărată profesiune de credinţă şi, aşa cum vom vedea, ele constituie fundamentul metodologic al studiilor pe care Max Weber le va face în diferite domenii ale vieţii sociale.

Este important de reţinut faptul că Max Weber face o distincţie categorică între viaţa socială reală şi modul nostru de cunoaştere a acestei realităţi. Oricât de perfecţionată şi orice metode ar folosi o ştiinţă socială, ea nu poate surprinde întreaga bogăţie a vieţii reale. De aceea, orice ştiinţă în domeniul social rămâne numai un punct de vedere ideal şi, în mod necesar, parţial. Acesta este destinul oricărei epoci culturale: „trebuie să ştim că *sensul* devenirii universale nu-l putem deduce din rezultatul cercetării ei – oricât de exact ar fi acest rezultat – şi că trebuie să fim în

[1] *M. Weber*, Etica protestantă şi spiritul capitalismului, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 183.

stare să-l creăm noi înşine".[1] Cu toate acestea, cunoaşterea în acest domeniu nu se poate rezuma la sinteza datelor empirice, ci este necesară şi obligatorie pentru a putea vorbi despre ştiinţă în sensul unei obiectivităţi a cunoaşterii. Ştiinţa, în această concepţie, conduce către o ordonare raţională validă a realităţii empirice. Niciodată, susţine Max Weber, nu este valabilă concepţia conform căreia „pentru o ştiinţă socială practică ar fi suficientă stabilirea unui principiu pe care trebuie doar să-l fundamentăm din punct de vedere ştiinţific, ca apoi să deducem din el normele de soluţionare a problemei practice particulare".[2] Ca urmare, ţinta cunoaşterii în domeniul ştiinţelor sociale vizează ordonarea raţională a realităţii empirice şi nu realitatea empirică în ea însăşi. Pentru susţinerea unui astfel de punct de vedere, Max Weber ia ca exemplu „concepţia materialistă asupra istoriei". El afirmă că o astfel de concepţie este acceptabilă atâta timp cât este considerată *un punct de vedere* cu privire la condiţionarea fenomenelor sociale de către economic. Dar „aşa-zisa «concepţie materialistă asupra istoriei», considerată ca o «concepţie despre lume» sau ca numitor comun al oricărei explicări cauzale a realităţii istorice, noi o respingem în modul ce mai categoric cu putinţă (...)."[3] O astfel de teorie nu mai poate convinge, în opinia lui Weber, decât pe diletanţi şi amatori, pentru că „numai ei sunt convinşi că nevoia de explicare cauzală a unui fenomen istoric nu este satisfăcută până nu se descoperă cumva sau undeva cauzele economice".[4]

Explicaţiile de acest gen nu sunt posibile pentru că nu există o analiză ştiinţifică „obiectivă" pur şi simplu a vieţii culturale, pentru că nu există o analiză independentă de punctele de vedere particulare. Acest fenomen de cunoaştere este absolut firesc din moment ce este vorba despre relaţia dintre o realitate socială nelimitat de bogată în procese de tot felul şi o cunoaştere limitată. Max Weber susţine că acest caracter nelimitat al varietăţii rămâne valabil chiar şi atunci când ne îndreptăm atenţia asupra unui obiect singular, cum ar fi un schimb comercial concret. De aceea, este absurdă pretenţia unor şcoli de gândire care consideră că idealul cunoaşterii în cadrul ştiinţelor culturii îl constituie „descoperirea unui sistem de principii din care s-ar putea deduce realitatea".

Este greşeala pe care au făcut-o mulţi gânditori. Soluţia la care s-a gândit Max Weber este aceea care conduce la negarea concepţiei conform căreia realitatea vieţii se poate deduce din legi. În locul acesteia el încearcă să explice viaţa culturală pornind de la conceptul de *semnificaţie* a unui fenomen cultural. Pornind de la acest concept, în opinia sa, cunoaşterea legilor este foarte importantă, dar numai ca mijloace *euristice*. „*Semnificaţia* unui fenomen cultural şi fundamentul lui nu pot fi deduse însă din niciun sistem de legi, fie el cât se poate de perfect, şi nici nu-şi pot găsi aici justificarea şi inteligibilitatea, pentru că ele presupun raportarea fenomenelor culturii la *ideea de valoare*. Conceptul de cultură reprezintă un *concept valoric*. Realitatea empirică înseamnă pentru noi «cultură» pentru că şi în măsura în care o interpretăm

[1] *M. Weber*, Caracterul „obiectiv" al cunoaşterii în domeniul ştiinţelor sociale şi politice, în Teorie şi metodă în ştiinţele culturii, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, p. 17.
[2] Ibidem, p. 17.
[3] Ibidem, p. 27.
[4] Ibidem, p. 27.

prin prisma ideii de valoare".[1] Numai în măsura în care un fragment al cercetării devine semnificativ pentru noi, numai în această măsură el capătă valoare, ceea ce înseamnă că ceea ce este semnificativ nu coincide în sine cu nicio lege şi aceasta cu atât mai puţin cu cât legea este mai generală. De aceea, „punctul decisiv, în acest context, este acela că ideea unei cunoaşteri a fenomenelor *singulare* nu are în genere niciun sens logic decât dacă admitem presupoziţia că numai o parte finită dintr-o mulţime infinită de fenomene posedă o semnificaţie". Într-o astfel de situaţie, cunoaşterea legilor cauzale, afirmă Max Weber, nu trebuie să fie *scopul*, ci numai mijlocul cercetării. Nu poate fi dedusă realitatea socială din astfel de legi, ci este corect să afirmăm că orice teorie este un punct de vedere asupra socialului ale cărui manifestări sunt infinite. Acest punct de vedere este ca un decupaj realizat de cunoaştere în funcţie de semnificaţia pe care o degajă pentru noi un anumit segment al realităţii sociale. „Părerea, mereu afirmată, în opinia lui Max Weber, conform căreia aceste puncte de vedere s-ar afla în realitatea însăşi, se datorează autoamăgirii nocive a savantului, care nu realizează că, de la bun început, tocmai în virtutea unor idei de valoare prin prisma cărora a abordat inconştient realitatea, a selectat din infinitatea absolută un fragment minuscul şi a făcut din el obiectul de studiu care, numai el, îi suscită interesul."[2] Cunoaşterea în ştiinţele sociale este legată deci de presupoziţii subiective.

Conceptul de presupoziţie subiectivă îl duce pe Max Weber la elaborarea conceptului de *idealtip*, care este ideal într-un sens pur *logic*. Pentru cei care nu admit presupoziţiile subiective, idealtipurile nu au nici o valoare, pentru că ei consideră că au acces la realitatea ca atare. În schimb „Idealtipul este un tablou de gândire; el *nu este* nici realitatea istorică, nici realitatea «autentică» în sine. Şi nici nu serveşte drept schemă care ar putea să ordoneze realitatea ca *exemplar*. El are numai semnificaţia unui *concept-limită* pur ideal, cu care este *măsurată* realitatea pentru a limpezi conţinutul empiric al unora dintre elementele ei considerate importante şi cu care este comparată realitatea."[3] Se poate spune deci că un *idealtip* „constituie faţă de orice evaluare a realităţii o «instanţă» total neutră din punct de vedere axiologic. El reclamă în exclusivitate «perfecţiunea» pur logică şi nu trebuie amestecat cu niciun fel de altă apreciere."[4]

Conceptul de idealtip este, fără îndoială, conceptul cheie prin intermediul căruia Max Weber îşi dezvoltă teoria şi metodologia în domeniul ştiinţelor sociale. Ideea aceasta îi dă posibilitatea să facă o distincţie clară între idealtip şi realitate, pentru că există pericolul permanent de a violenta realitatea pentru a crea validitate efectivă unei construcţii pur ideale. Nu trebuie, spune Max Weber, să confundăm istoria cu idealtipul.

În stil kantian, Weber susţine că premisele subiective pe care se bazează ştiinţa sunt forme de ordonare a realităţii sau categorii. În sens *a priori*, ştiinţa deţine concepte şi judecăţi, „care nu constituie realitatea empirică, nici o reflectare a ei, dar cu ajutorul cărora putem *ordona* în mod adecvat realitatea pe cale raţională". Întrebarea

---

[1] Ibidem, p. 34.
[2] Ibidem, p. 39.
[3] Ibidem, p. 49.
[4] Ibidem, p. 54.

care se pune este aceea dacă Max Weber îşi îndreaptă teoria spre susţinerea unui formalism care exclude orice raportare la valori şi dacă, în domeniul sociologiei juridice, gândirea sa duce la un formalism juridic asemănător cu normativismul lui Kelsen. Suntem de părere că el se îndepărtează de Kelsen prin faptul că idealtipul conceput de el nu este altceva decât o apreciere valorică a unui anumit segment din realitate şi în baza căreia acel segment capătă semnificaţie. Dacă nu ar fi aşa, realitatea istorică nu ar prezenta niciun interes ştiinţific. În acest sens, el va susţine că „obiectivitatea cunoaşterii în ştiinţele sociale depinde mai degrabă de faptul că datul empiric este raportat în permanenţă la idei de valoare, singurele care îi conferă *valoare* cognitivă".[1] Realitatea empirică devine semnificativă în funcţie de valoarea supraempirică a unor idei de valoare ultime şi supreme care dau sens existenţei. Se ştie că la Kelsen teoria dreptului pur exclude orice raportare la valori, semnificaţia fiind de natură pur logică. De aceea, la el există riscul ca ideea dreptului să se confunde cu dreptul ca realitate empirică, pentru că o astfel de cunoaştere se pretinde a fi exhaustivă. Pe de altă parte, trebuie menţionat faptul că idealtipul este pur logic, dar îşi găseşte legitimitatea în cadrul unui sistem de valori, ceea ce înseamnă că el este *logic, axiologic* şi, în acelaşi timp, evolutiv. Este vorba despre evoluţia societăţii spre o raţionalizare tot mai accentuată a cărei justificare se găseşte, în ultimă instanţă, într-un sistem de valori. Este foarte important de precizat acest lucru, pentru că teoria weberiană este marcată de raportarea structurilor raţionale la un sistem de valori, singurul care îi dăruieşte semnificaţie. Bineînţeles că există tendinţa ca axiomatizarea să ia locul axiologiei, dar, până la urmă, justificarea sa vine din partea unei aprecieri valorice.

Conceptul de idealtip, care a stăruit permanent în gândirea lui Max Weber, îl conduce la ideea dezvoltării juridice relativ independent de contextul economic. Această independenţă este posibilă datorită faptului că suntem în prezenţa a două segmente diferite ale realităţii sociale a căror semnificaţie culturală este diferită sau tocmai pentru că semnificaţia lor culturală este diferită, fiecare constituind un idealtip relativ independent. De aceea, dreptul se poate constitui într-un idealtip cu un mod specific de raţionalizare şi cu un fel aparte de raportare la un anumit sistem de valori. De aceea, un gânditor ca F. Loos subliniază faptul că „teoria valorilor şi aceea a dreptului sunt strâns legate una de alta pentru că filosofia dreptului a lui Weber nu poate fi tratată fără a ne referi la a sa teorie a ştiinţei şi aceasta nu poate fi separată de problematica judecăţilor de valoare" (...), Loos „reuşind astfel să redea în mod vizibil «relaţiile metodice între teoria valorilor, teoria dreptului şi sociologia dominaţiei»".[2] De aici se poate deduce relativa independenţă a dreptului ca idealtip ce-şi dezvoltă semnificaţia prin raportarea proprie la entităţi din sfera spirituală a socialului. Găsim aici concepţia lui Weber de combatere a extinderii unui principiu singular asupra întregii vieţi sociale pe care o determină în ultimă instanţă. El ia ca exemplu, de fiecare dată, teoria lui Marx în care un principiu de natură economică tinde să devină creatorul socialului ca atare.

---

[1] Ibidem, p. 85.

[2] *H. Treiber*, La place de M. Weber dans la sociologie du droit allemande, în Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit, L.G.D.J., Paris, 1995, p. 44.

Există autori care afirmă că Weber susţine în *Filosofia dreptului* principiile formalismului logic, independent de raportarea la valori. Formalismul are ca temei principiul egalităţii şi el are ca rezultat eliberarea jurisprudenţei de datoria de a pronunţa judecăţi de valoare. „Dacă dreptul vrea să fie raţional, el trebuie să fie formal, cu scopul de a evita judecăţile de valoare. Formalismul concret atinge acest scop pentru că el nu ia în consideraţie decât ceea ce este tangibil, adică numai faptele. Formalismul logic, din contră, face acest lucru manevrând dreptul ca pe o maşină tehnică raţională."[1] Trebuie deci făcută distincţia „între raţionalizarea materială a dreptului, care îşi are originea în necesităţile cotidiene ale subiecţilor de drept şi corespunde concepţiilor de justiţie ale fiecărei civilizaţii, pe de o parte, şi perfecţionarea formală şi raţională, promovată de tradiţiile de gândire şi necesităţile de gândire ale specialiştilor dreptului, pe de altă parte".[2] Este surprinsă, în acest text, preocuparea lui Max Weber de a separa realul de modul nostru de a cunoaşte acest real. Cu alte cuvinte, în ton cu concepţia weberiană, formalismul nu este decât un idealtip care încearcă să facă accesibilă, în mod parţial, realitatea juridică aşa cum este ea în sine. De aceea, când se pune problema „legalităţii şi legitimităţii", Weber nu ia în consideraţie fundamentele materiale ale ideii de stat de drept, ci numai aspectul formal al ideii statului de drept.

Ca idealtip, dreptul poate fi considerat, în sine însuşi, ca fiind „dreptul *formal raţional* ale cărui caracteristici esenţiale dezvăluie legătura între concepţiile lui Hans Kelsen şi Max Weber. Printre aceste caracteristici, putem distinge mai întâi de toate *coerenţa logică* şi *completitudinea* sistemului juridic, urmând *raţionamentul deductiv* al judecătorului care este făcut în gândirea soluţiei juridice a unui litigiu care îi este deferit şi, în sfârşit, *sistematizarea* ordinii juridice de către ştiinţa dreptului".[3]

Această tendinţă spre raţionalizare, care nu este caracteristică numai dreptului, ci socialului în general, este criticată de Max Weber pentru că ea duce, tot mai mult, la eliminarea individualităţii umane din viaţa socială în favoarea structurii. El constată însă că dreptul a evoluat spre formalism raţionalizat, ceea ce este adevărat. Pentru a contracara un formalism din ce în ce mai categoric, el va încerca să lege dogmatismul juridic cu sociologia dreptului care să asigure, până la urmă, legitimarea dreptului ca atare, în sensul că „sociologia juridică are ca obiect înţelegerea comportamentului semnificativ al membrilor unui grup relativ la legile în vigoare, şi de a determina sensul credinţei în validitatea lor, sau în ordinea care este stabilită".[4] Această remarcă rezultă din chiar gândirea lui Max Weber care distinge ordinea juridică de sociologia juridică, dar care, în viziunea sa, se completează: „când se vorbeşte, afirmă el, de «drept», de «ordinea juridică», de regulile de «drept», trebuie să fim atenţi în a distinge punctele de vedere juridice şi sociologice. Juristul se întreabă ce valoare are dreptul din punct de vedere al ideilor, adică este vorba pentru el de a cunoaşte care este semnificaţia, altfel zis, sensul normativ care trebuie atribuit logic unei construcţii de limbaj dată ca normă de drept. Sociologul se întreabă, din

[1] Ibidem, p. 42.

[2] *A. Zingerle*, Max Weber Historische Soziologie Aspekte und Materialien zur Wirkyngsgeschichte, Darmstadt, 1981, p. 99.

[3] *J.C. Billier, A. Maryioli*, op. cit., p. 202.

[4] *J. Freund*, La Sociologie de Max Weber, P.U.F., Paris, 1968, p. 215.

contră, ce se întâmplă în fapt în comunitate".[1] Este conținut aici ceea ce susțineam încă de la început, și anume faptul că ordinea juridică formală își găsește legitimitatea în *sensuri* și în *valori* pe care le dau subiecții în activitatea lor concretă. Într-o astfel de situație, sociologia juridică, după Max Weber, este internă ordinii juridice formale și, până la urmă, este cea care îi dă semnificația și, apoi, justificarea. Suntem aici în prezența unei distanțări față de normativismul kelsian.

Datorită acestui punct de vedere, există controverse în filosofia juridică în ceea ce privește raportul ce se stabilește între raționalitatea formală a dreptului, legitimitate și credința în legalitatea dominației. „Prin opoziție cu dreptul rațional material, dreptul formal material se caracterizează prin înlăturarea imperativelor (de ordine juridică, utilitară sau politică) externe sferei juridice, în favoarea descoperirii soluțiilor juridice în funcție de interpretarea logică a regulilor abstracte. Din acest punct de vedere linia dominantă a unei ordini juridice fondată pe raționea formală reașezată pe *neutralitatea axiologică,* este corolarul concepției «după care dreptul este un aparat tehnic rațional care se transformă sub influența considerațiilor raționale de finalitate și non raționale de valoare".[2] Dominația legală se caracterizează, conform teoriei lui Max Weber, prin supunerea față de regulile obiective și impersonale, formal valide, care ne comandă supunerea la un domeniu rațional limitat. În această situație dreptul apare ca „un cosmos de reguli abstracte, iar dominația legală presupune o ordine juridică axiologic neutră, „centrată pe raționalitatea formală". Întâlnim la Max Weber concepția conform căreia legalitatea este „forma de legitimitate actual cea mai curentă". În felul acesta, se susține de către unii autori, Max Weber înlătură orice principiu metajuridic ca bază a legitimității ordinii juridice, aceasta găsindu-și validitatea numai prin referire la regularitățile procedurale formale.

Dominația legală este caracterizată de o serie de elemente cum ar fi: natura impersonală a autorității, birocrația administrativă, caracterul obiectiv de competențe juridic delimitate și preeminența ordinii juridice etatice. „În definitiv, idealtipul dominației legal-raționale este repus pe postulatul *identității dreptului cu statul,* așa cum Kelsen dorea până la urmă să-l elaboreze."[3]

Cu toate acestea, se recunoaște faptul că problema legitimității ordinii juridice la Weber este una dintre cele mai complexe și orice abordare unilaterală riscă s-o falsifice. Coutu este de părere că acesta nu trebuie încadrat nici în linia de gândire *normativistă,* pronunțată de Kelsen, nici în linia de gândire *decizionistă,* susținută de Carl Schmitt. Direcția de cercetare a lui Max Weber este cu totul opusă acestora, ea fiind, în foarte multe puncte de vedere, ireductibilă la aceste teorii.

Dacă și în cazul ordinii juridice, suntem în prezența unui idealtip, înseamnă că și aici este vorba despre o cunoaștere care nu poate face abstracție de semnificația culturală a fenomenului juridic, pentru că idealtipul nu este decât aprecierea valorică a unui segment al realității juridice. Atunci înseamnă că legitimitatea decurge dintr-un element extrajuridic întemeiat în mod filosofic. Trebuie avută în vedere gândirea lui Max Weber în ansamblul său pentru a avea un punct de vedere corect

---

[1] *M. Weber,* Economie et Société, Plon, 1971, p. 321.

[2] *M. Coutu,* Rationalité juridique et légitimité du droit chez Max Weber, în Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit, op. cit., p. 199.

[3] Ibidem, p. 207.

asupra concepţiei sale cu privire la ordinea juridică pozitivă. Dacă el, atunci când pune în discuţie natura ordinii juridice, nu mai are în vedere concepţia sa cu privire la idealtip, înseamnă că în miezul operei sale există o contradicţie. O singură soluţie ar exista, şi anume aceea a ireductibilităţii dintre dreptul dogmatic şi sociologia juridică, or, din opera sa reiese că sociologia juridică este implicată în chiar interiorul ordinii juridice formal-raţionale. Sunt însă situaţii în care el separă net domeniul ştiinţific de raţionamentul axiologic. Este cazul abordării dualismului lui *Sein* şi *Sollen*. El susţine că, pentru a avea obiectivitate ştiinţifică, trebuie eliminată confuzia dintre ştiinţa de fapt şi raţionamentul axiologic, adică confuzia dintre judecăţile de fapt şi judecăţile de valoare".[1]

Pornind de la conceptul de idealtip, se poate clarifica oarecum această fundătură în care intră gândirea weberiană a dreptului. Idealtipul, spune Max Weber, nu are nicio legătură cu faptele concrete, el este un model raţional de gândire. Din acest punct de vedere dreptul, ca idealtip, poate fi detaşat de *Sein* şi poate fi considerat, pentru că aşa şi este, ca fiind axiomatizat. Dar *Sollen*, pe care se consideră că este întemeiată formalizarea, este un domeniu al idealului, iar idealul, ca idealtip, se instituie prin prisma semnificaţiei culturale, deci pe judecăţi de valoare. Legitimitatea formal-raţionalului nu poate fi concepută în afara idealului, cu alte cuvinte, ea ţine de o judecată de valoare. Şi Kelsen a avut de făcut faţă aceleiaşi dificultăţi atunci când a abordat relaţia dintre *Sein* şi *Sollen* pe care a fost nevoit să o soluţioneze în cadrul normativismului său. Şi la el s-a pus problema legitimităţii ordinii juridice de către factori extrajuridici. Din câte se poate observa însă, la Max Weber judecăţile de valoare sunt implicate în chiar miezul ordinii juridice formale, pentru că idealtipul este indispensabil în studierea acestei ordini. Faptele concrete, *Sein*, rămân neatinse, pentru că idealtipul nu are legătură cu ele. Totuşi ele rămân undeva pe fundal, şi se prezintă, în stil kantian, ca acel *dat* care produce impulsul pentru constituirea idealtipurilor. Indirect, dar în mod esenţial, *Sein* stă la baza oricărei construcţii ideale, chiar şi a celei juridico-raţionale.

Se deduce de aici că separarea totală dintre *Sein* şi *Sollen* nu ţine decât de o metodologie care ar urma să demonstreze, în mod strict, că ordinea juridică poate fi numai axiomatică, nu şi axiologică. Este vorba doar despre metodă, dar în realitate idealtipul juridic este formal-raţional, a cărui existenţă depinde însă de o judecată de valoare din care se degajă o semnificaţie culturală. Altfel dreptul nu ar prezenta pentru noi niciun interes.

De aceea, este corectă afirmaţia conform căreia „poziţia weberiană nu va fi redusă la o pură identitate a legalităţii şi legitimităţii, raţionalitatea juridică formală nu dă criteriul definitiv de legitimare a ordinii juridice şi politice contemporane".[2]

Max Weber acordă o atenţie importantă *validităţii* empirice a ordinii juridice, concept ce corespunde *eficacităţii*, în sistemul de gândire kelsian. Pentru Weber, ca şi pentru Kelsen, puterea de stat se identifică cu dreptul. Statul nu este altceva decât puterea publică organizată juridic. Dualismul stat-drept nu are nicio semnificaţie. Statul, ca ordine juridică normativă, este o ordine de constrângere. În opinia lui Max

[1] A se vedea, în acest sens, *M. Weber*, Essais sur la théorie de la science, Plon, Paris, 1965.
[2] *M. Coutu*, op. cit., p. 219.

Weber, statul dispune de monopolul constrângerii legitime pentru că el își întemeiază actele pe legalitate. Dreptul și statul se identifică, iar concepția cu privire la „statul de drept" este tautologică. Pentru Weber, expresia „stat de drept" nu are valoare, pentru că identificarea celor două concepte nu constituie decât un model ideal care este în decalaj permanent cu realitatea socială. Este vorba, și în această situație, despre noțiunea de idealtip, în jurul căreia se construiește întreaga gândire weberiană. Putem recunoaște aici influența gândirii lui Kant, la care întâlnim concepția conform căreia cunoașterea se servește de structuri *a priori* adevărate arhetipuri, dar care nu au niciodată legătură cu realitatea așa cum este ea în sine. Asemănarea acestora cu idealtipul lui Max Weber nu poate fi pusă la îndoială. Întreaga gândire weberiană se concentrează în acest punct al idealtipului dinspre care iradiază toate conceptele, inclusiv cele care se referă la organizarea formal-rațională a ordinii juridice pozitive.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul XIII
Marxismul

Secțiunea 1. Karl Marx – întemeietorul doctrinei

§1. Viața și opera

Karl Marx s-a născut în 1818 la Trier, un orășel cu o istorie foarte veche. Se spunea cu mândrie că ar fi fost întemeiat cu o mie de ani înaintea Romei. Situat la frontiera dintre Franța și Germania, Trierul, schimbându-și de mai multe ori stăpânii, locuitorii săi au luptat când de partea Franței, când de partea Germaniei. În timpul Revoluției franceze, Renania, din care făcea parte Trierul era în plină epocă feudală. În 1794, teritoriile de vest ale Germaniei au fost trecute sub stăpânirea Franței, foarte multe din frământările și prefacerile pe care le-a cunoscut această țară, cuprinsă de revoluție, având o influență importantă asupra Trierului.

În această atmosferă politică s-a format ca intelectual tatăl lui Marx, Heinrich Marx, avocat în Trier, fiu de rabin, crescut după asprele reguli ale religiei mozaice. În ciuda acestei educații, Heinrich Marx părăsește casa părintească, încă din tinerețe, despărțindu-se pentru totdeauna de tatăl și de cultura religioasă, croindu-și drum spre cultura laică, devenind avocat și încă unul cu un bun renume. Începând cu 1815 Trierul, împreună cu întreaga provincie renană, a fost alipit Prusiei, al cărei rege a dispus ca evreii să fie scoși din funcțiile de stat, împiedicându-l astfel pe tatăl lui Marx să mai practice avocatura și silindu-l pentru a putea să-și continue profesia să treacă la luteranism, religie către care, după aproape șapte ani, se îndreaptă întreaga familie.

Tatal lui Marx era dominat de concepții liberale, pe care le manifesta atât în plan religios, cât și în plan politic, fapt ce îl face să aibă unele necazuri, căci guvernul prusac era împotriva oricăror concepții care puteau să amintească de marea Revoluție franceză.

Mama lui Karl Marx, Henriette, era descendentă a unei vechi familii de rabini din Olanda. Crescută într-o atmosferă religioasă ale cărei reguli erau respectate cu strictețe, Henriette Marx dădea o educație spartană copiilor ei. Ea nu a contribuit însă într-o măsură prea mare la formarea spirituală a lui Karl Marx.

Karl Marx a studiat la liceul „Friedrich Wilhelm" din Trier timp de șase ani între 1830 și 1835. Începând cu anul 1835 începe studiile juridice la Universitatea din Bonn, apoi studiile de istorie și filosofie la Berlin. Încă din liceu o cunoscuse pe Jenny cu care se va căsători și va deveni mama copiilor săi. Cu Jenny va împărtăși bucuriile și necazurile întregii sale vieți.

În Universitatea din Berlin studiază dreptul, dar audiază și cursuri de literatură și filosofie. Aici îl cunoaște pe profesorul de drept Gaus și, mai târziu, pe conferențiarul Bruno Bauer, ambii adepți ai filosofiei hegeliene. Marx nu cunoștea încă filosofia lui Hegel, dar în acea atmosferă de filosofie post-hegeliană el începe să studieze cu

foarte mare îndârjire „*Fenomenologia spiritului*". Devine astfel, treptat, admirator al marelui filosof, dar în mintea lui încolțesc ideile unei critici aprofundate a filosofiei acestuia.

Deceniul cinci al secolului al XIX-lea a fost marcat printr-o vertiginoasă dezvoltare economică și socială, prin creșterea industriei, prin apariția clasei muncitoare și consolidarea forțelor burgheziei. Acest avânt economic a atras după sine și critica filosofiei hegeliene, care susținea monarhia prusacă, afirmând că ea întruchipează rațiunea absolută. În noile condiții sistemul politic promovat de hegelianism tindea să fie considerat retrograd. Pe de altă parte, în opoziție cu acest sistem politic, metoda dialectică era revoluționară, pentru că ea concepea totul în continuă mișcare și dezvoltare. Această contradicție între sistem și metodă a dus la scindarea adepților lui Hegel în „bătrâni" și „tineri" hegelieni.

David Strauss în cartea sa „*Viața lui Iisus*" atacă concepția hegeliană a armoniei dintre religie și filosofie. Această carte vine în favoarea tinerilor hegelieni care, spre deosebire de Hegel, vedeau în dezvoltare nu numai dialectica Ideii, ci mai ales dialectica practicii, a filosofiei acțiunii și criticii.

În anul 1938 Ludwig Feuerbach a făcut critica filosofiei lui Hegel, opunând Ideii universale natura. Conform teoriei sale elementul nu este gândirea, ci existența, materia vie, senzuală. Este o orientare spre concret, ceea ce înseamnă că Feuerbach promova o filosofie marterialistă. Filosofia lui Feuerbach va avea o influență considerabilă în formarea gândirii lui Marx ca viitor opozant al filosofiei hegeliene, căci până la contactul cu opera acestuia el rămâne încă adept al ideilor tinerilor hegelieni, cu care este în bune relații. În această perioadă Marx avea de gând să-și susțină doctoratul și să îmbrățișeze cariera universitară. El își va alege ca temă de doctorat „*Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur în general*". Această temă aleasă de Marx ne dă posibilitatea să observăm că orientarea gândirii sale, sub influența lui Feuerbach, se schimbă către materialism.

În această perioadă, alături de Arnold Ruge va începe colaborarea la „*Gazeta renană*", debutând cu un articol despre libertatea presei, considerând că libertatea presei este primul pas spre subminarea puterii reacțiunii. Studiul operei lui Hegel trece în planul doi, dar nu definitiv. Reflectă acum asupra operelor lui Proudhon, Dezamy, Cabet etc. Aici îl va cunoaște pe cel care îi va deveni prieten și colaborator întreaga viață, pe Engels. În momentele grele, Friedrich Engels îl va susține adeseori și financiar, tatăl său fiind un fabricant bogat. După plecarea lui Marx din Berlin, Engels va frecventa și el cercul tinerilor hegelieni unde îi va cunoaște pe frații Bruno și Edgar Boner, Max Stirner și alții, și unde a auzit adeseori pomenit numele lui Marx.

Datorită tonului său critic, imprimat de Marx, în calitate de redactor, „*Gazeta renană*" este chemată să-și schimbe atitudinea, fiind amenințată cu suspendarea. Se dă un răgaz de trei luni pentru ca articolele să-și schimbe viziunea. Asociații, pentru a-și salva banii investiți, îi cer lui Marx să schimbe radical tonul și orientarea gazetei. El nu acceptă și renunță la funcția de redactor. Arnold Ruge îl va chema pe Marx la Paris unde intenționa să înființeze o revistă germană, astfel că în anul 1843 Marx împreună cu Jenny Marx se îndreaptă spre Franța. În 1844 va apărea primul număr din publicația „*Deutsch – Franzosische Jahrbücher*" la care activează în calitate de colaboratori Heine, Herwegh, Hess, Bakunin, Jakoby, Feuerbach, Engels și Marx. În

Franţa Marx se orientează spre socialism, orientare ce îl va conduce spre ideile comuniste de mai târziu; de la idealism el va trece la materialism în mod definitiv.

Cu ani în urmă Marx începuse lucrarea „*Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*", care va constitui un punct de reper important pe drumul spre apariţia unei noi concepţii filosofice. Studiindu-l pe Hegel, el a ajuns la concluzia, care îi va marca întreaga operă, că structura societăţii civile trebuie căutată în economia politică. Tot în perioada cât stă în Franţa apare lucrarea „*Contribuţii la problema evreiască*", care este o critică a modului idealist, teologic de a vedea problema naţională, stabilind de acum clar deosebirea dintre revoluţia burgheză şi revoluţia socialistă. De altfel, încă în „*Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*", Marx se manifestă ca revoluţionar, prezentând proletariatul ca o forţă capabilă să înfăptuiască revoluţia socialistă. Tot în această perioadă lucrează la cartea „*Sfânta familie*" sau „*Critica criticii critice*", anul 1844 putând fi considerat anul când Marx se detaşează de tinerii hegelieni şi se îndepărtează în mod critic de filosoful pe care la idolatrizat, de Hegel, pătruns fiind din ce în ce mai mult de ideile socialiste, concretizate în plan economic şi filosofic de cea mai importantă lucrare a sa din această perioadă, cunoscută astăzi sub titlul de „*Manuscrisele economico-filosofice din 1844*".

La 16 martie 1845, Marx va primi ordinul de a părăsi Franţa şi va pleca spre Bruxelles, unde va concepe *Tezele despre Feuerbach*, teza care atestă orientarea sa spre acţiune, nu spre contemplaţie. „Filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba" – scria Marx. Tot în mai 1845 a apărut şi cartea lui Engels „*Situaţia clasei muncitoare din Anglia*", care i-a trezit un viu interes lui Marx.

După o scurtă vizită în Anglia, Marx revine la Bruxelles, unde, împreună cu Engels, va scrie „*Ideologia germană*" în care era criticată filosofia germană contemporană şi socialismul german de atunci. La iniţiativa lui Marx şi Engels se înfiinţează comitete comuniste la Londra şi Bruxelles şi cu ajutorul lui Prondhon şi la Paris, oraş în care Marx va lua contact şi cu cartea lui Proudhon „*Filosofia mizeriei*", şi nefiind de acord cu ideile acestuia, va scrie ca pe o reacţie critică lucrarea „*Mizeria filosofiei*". Marx devine tot mai activ în planul organizării clasei muncitoare, la iniţiativa sa înfiinţându-se Liga comuniştilor. În iarna anului 1847 Marx termina de scris, „Manifestul Partidului Comunist" care va deveni primul document program al marxismului.

Revoluţia de la 1848 l-a prins pe Marx şi soţia sa la Paris. Se pregătesc să ajungă în ţară şi, odată ajunşi, Marx şi Engels, sprijiniţi de mai mulţi acţionari, înfiinţează „Noua gazetă renană" al cărei redactor şef va fi chiar Marx şi care va fi singura purtătoare de cuvânt a proletariatului din Germania. După o scurtă perioadă Marx primeşte ordinul de a părăsi Germania şi, odată cu aceasta, încetează şi apariţia „Gazetei renane". La iniţiativa lui Engels, Marx va pleca în Anglia.

Pe la jumătatea lunii iunie 1859 a apărut prima parte a cărţii lui Marx „*Contribuţii la critica economiei politice*". Era pentru el o perioadă de mari lipsuri financiare, dar în care lucrează intens la lucrarea sa fundamentală „*Capitalul*", ale cărei trei volume apar în 1867, 1885 şi 1893. În acest timp Marx întocmeşte Statutul provizoriu şi Manifestul constitutiv al Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor şi sprijină, alături de Engels şi tovarăşii lor, mişcările revoluţionare ale Comunei din Paris.

Pe 14 martie 1883 Marx a încetat din viaţă lucrând până în ultima clipă la „Capitalul".

§2. Scrierile de tinereţe

Se poate spune, fără teama de a greşi, că scrierile de tinereţe ale lui Marx sunt o reacţie la filosofia lui Hegel, încă din timpul facultăţii, el studiind intens *Fenomenologia spiritului* şi *Principiile filosofiei dreptului*, două lucrări foarte importante ale lui Hegel, care vizau în principal raportul dintre conştiinţa individuală şi societate şi în ultimă instanţă dintre individ şi stat, astfel că prima sa lucrare va fi „*Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*", şi cea care va declanşa cercetările tânărului filosof în domeniul economiei politice. Se conturează, treptat, începând cu 1843 şi continuând cu 1844, o concepţie în domeniul economiei politice care este dominată de filosofie. Cu alte cuvinte, economia politică nu este independentă de filosofie, iar această filosofie capătă contururi ce se detaşează tot mai mult de Hegel. Cu toate acestea influenţa filosofiei acestuia este vizibilă.

Având în vedere faptul că în filosofia hegeliană a dreptului omul ocupă un loc minor în comparaţie cu societatea civilă şi cu statul, Marx, prin opoziţie, va acorda o atenţie deosebită omului, având o atitudine critică faţă de stat. De aceea s-a afirmat, cu îndreptăţire, că gândirea de tinereţe a lui Marx este caracterizată de umanism.

Manuscrisele economico-filosofice din 1844 sunt de fapt un răspuns la filosofia hegeliană, cu toate că majoritatea problemelor ţin de economia politică şi referirile sunt cu precădere la autori de economie politică, cum ar fi Adam Smith, Ricardo etc. Cel care trezeşte în Marx o critică umanistă a filosofiei hegeliene este Feuerbach, şi, plecând de la descoperirile acestuia, el face o critică a economiei politice în general. În prefaţa la lucrările din 1844 Marx afirma: „În ce măsură, pe de altă parte, descoperirile lui Feuerbach privind esenţa filosofiei făceau să mai fie necesară, cel puţin pentru demonstraţia lor, o delimitare critică de dialectica filosofică – acest lucru se va vedea din însăşi expunerea mea". Să mai arătăm că lucrarea din 1844, cunoscută sub denumirea „*Manuscrisele economico-filosofice din 1844*", se încheie cu „*Critica dialecticii hegeliene şi a filosofiei hegeliene în general*". Toate acestea conturează clar ideea că Marx încearcă o critică a filosofiei hegeliene cu armele economiei politice. Dar, având în vedere că el vizează filosofia, scrierile de economie politică sunt marcate de filosofie. Altfel spus, suntem în prezenţa unei filosofii a economiei politice. Critica filosofiei hegeliene se transformă într-o critică filosofică a economiei politice, elementul central al acestor critici fiind omul.

Elementele unei astfel de critici le oferă însăşi filosofia lui Hegel, concepţia acestuia despre muncă, înstrăinare, raportul dintre stăpân şi sclav, teme predilecte ale scrierii hegeliene, constituind pentru Marx puncte de sprijin, dar şi de critică a filosofiei hegeliene şi, apoi, ale economiei politice în general, care, în opinia sa, scapă din vedere elementul său esenţial, şi anume omul. Că gândirea lui Marx din această perioadă este caracterizată de umanism rezultă şi din afirmaţiile sale din lucrarea sa „*Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului*". Astfel, în introducere el afirmă: „după cum filosofia speculativă a dreptului, această gândire abstractă, exaltată cu privire la statutul modern a cărei realitate rămâne lumea cealaltă – chiar dacă această cealaltă lume nu se află decât de cealaltă parte a Rinului – a fost posibilă în Germania, tot aşa, invers, şi imaginea mintală *germană* despre statutul modern, imagine care face abstracţie de *omul real*, a fost posibilă numai pentru că şi în

măsura în care statul modern însuşi face abstracţie de omul real sau satisface omul *întreg* numai într-un mod cu totul fictiv".[1]

Această orientare critică la adresa filosofiei hegeliene, care îmbracă caracterul unei critici umaniste, porneşte de la atitudinea lui Feuerbach consemnată în lucrarea sa *Esenţa creştinismului*. Feuerbach, prin scrierile sale, construieşte o critică a filosofiei speculative, în care omul se pierde, şi încearcă revenirea la adevărata esenţă a omului. Influenţa acestor scrieri asupra lui Marx este considerată ca stând la temelia tuturor scrierilor sale de tinereţe. „Ceea ce Hegel a numit Ideea absolută sau Raţiunea universală – gândea Feuerbach – nu este altceva decât raţiunea omenească izolată în mod arbitrar de natură şi om, care sunt singura ei bază reală. Structura, semnificaţia şi legile de dezvoltare ale Raţiunii universale pe care Hegel le expune în *Logica* sa nu sunt decât structura, semnificaţia şi legile de dezvoltare ale raţiunii omeneşti, dar despărţite de om şi personificate".[2]

În *Precuvântarea la ediţia a II-a* (1843) la *Esenţa Creştinismului*, Feuerbach încearcă să se detaşeze de filosofia germană anterioară lui, care se caracterizează în mod esenţial prin faptul situării esenţei în afara fiinţei umane, şi transformarea ei într-o esenţă abstractă fără nicio legătură cu fiinţa umană reală. Filosofia lui Feuerbach „nu are drept principiu al ei nici substanţa lui Spinoza, nici Eul lui Kant şi Fichte, nici identitatea absolută a lui Scheling, nici spiritul absolut al lui Hegel, pe scurt nicio esenţă abstractă, numai gândită şi închipuită, ci o fiinţă reală sau mai bine-zis cea mai reală esenţă, adevăratul *Eus realissimum*: omul, deci cel mai pozitiv *principiu real* filosofic (...)[3]. Critica înfăptuită de Feuerbach este o critică a teologiei făcută cu armele filosofiei. Astfel el va afirma că „religia este *dezbinarea* omului cu *sine însuşi*: el aşează în faţa sa pe Dumnezeu ca pe o fiinţă *opusă* lui. Dumnezeu *nu* este ceea ce este *omul* – omul *nu* este ceea ce este *Dumnezeu*. Dumnezeu este fiinţa infinită, omul – fiinţa finită; Dumnezeu este perfect, omul – imperfect; Dumnezeu este etern – omul trecător (...). Dar omul obiectivează în religie propria sa fiinţă secretă. Rămâne de a deosebi, în consecinţă, că această contradicţie, că acest dezacord între Dumnezeu şi om, prin care începe religia, este *dezacordul omului cu propria sa fiinţă*".[4]

Această critică pe care o face Feuerbach religiei, care în realitate este o critică a filosofiei hegeliene, este transpusă de Marx în planul social-economic. Înstrăinarea esenţei umane în conceptul de Dumnezeu devine la Marx înstrăinarea omului de sine regăsită în separarea dintre *muncă* şi *capital* care caracterizează societatea capitalistă. Omul abstract al religiei îşi are echivalentul în abstracţia omului din societatea capitalistă. *Înstrăinarea* devine conceptul de bază al criticii economiei politice şi a filosofiei idealiste în general.

---

[1] *K. Marx*, Contribuţii la critica filosofiei Hegeliene a dreptului. Introducere, în *Marx, Engels*, Opere, vol. I, Ed. Politică, Bucureşti, 1960, p. 420.

[2] *I. Cernea*, Studiu introductiv la Feuerbach, Esenţa creştinismului, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. XXV.

[3] *L. Feuerbach*, Esenţa creştinismului, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 17.

[4] Ibidem, p. 69.

§3. Conceptul înstrăinării

Conceptul de înstrăinare este folosit de Hegel în *Fenomenologia spiritului* în capitolul intitulat *Spiritul înstrăinat de sine, cultura*. La Hegel, înstrăinarea este a conştiinţei de sine şi are loc numai la nivel spiritual. Conceptul de înstrăinare îşi face loc în filosofia hegeliană datorită metodei pe care o foloseşte Hegel. Transpunerea spiritului în timpul istoric echivalează cu ieşirea sa din sine şi punere a sa în exterioritate. Dialecticitatea nu este posibilă fără această ieşire a spiritului din sine şi punere a sa în exterior ca o lume străină de sine. Această lume înstrăinată este însă o lume pusă din Sine, ea este spirit înstrăinat, transpus în timp, dar este spirit, este el însuşi pus în afara sa. Conform metodei dialectice, înstrăinarea este momentul negativ, momentul indispensabil pentru intrarea în mişcare dialectică a spiritului existent în sine. Urmează însă negaţia negaţiei, ca moment pozitiv, în care exterioritatea este resorbită din nou în spirit, un spirit, care este însă în sine şi pentru sine, adică spirit absolut. Timpul înstrăinării este suprimat şi Spiritul revine la sine ca spirit absolut.

Trebuie menţionat că spiritul în sine este etern, el nu vizează individualitatea umană. De aceea, la Hegel, înstrăinarea spiritului prin intermediul conştiinţei de sine echivalează cu exterioritatea acestuia în individualităţi. Aceasta este situaţia înstrăinării în drept şi cultură, ca domenii în care se afirmă personalitatea umană. Este o ieşire a spiritului din unitatea sa absolută şi punere a sa în individualităţi umane, conştiinţe de sine individuale, care pierd esenţa spirituală, în sine absolută, şi de aceea sunt goale de orice conţinut. Tradus în termeni mai simpli, se poate spune că spiritul existent în sine ca lume a eticului (ca spirit al naţiei) se înstrăinează de sine şi-şi pierde conţinutul, în momentul în care se transpune în conştiinţe de sine individuale, deci umane. Dar, conform procesului dialectic, acest moment va fi suprimat, iar conştiinţele de sine individuale, adică oamenii, se resorb în spiritul universal şi adevărat al naţiunii şi, în ultimă instanţă, al statului.

Aceste idei sunt expuse în *Fenomenologia spiritului*, lucrare în care Hegel afirmă expres: „puterea liberă a conţinutului se determină în sensul că risipirea în *pluralitatea absolută a atomilor personali este atinsă totodată, prin natura acestei determinaţii, într-un singur* punct, străin lor şi totodată lipsit de spirit. Acest punct este, pe de o parte, ca şi rigiditatea personalităţii lor, o realitate pur singulară; dar în contrast cu singularitatea lor goală, el are totodată semnificaţia întregului conţinut şi, prin aceasta, semnificaţia esenţei adevărate pentru ei; şi, în contrast cu realitatea lor pretinsă absolută, dar în sine lipsită de esenţă, este puterea universală şi realitatea absolută".[1] Omul este fiinţă înstrăinată pentru că este înstrăinarea spiritului de sine pus în om. Ne putem imagina uşor că pentru Hegel libertatea umană realizată prin obţinerea conştiinţei de sine este înstrăinare a Spiritului, înstrăinare care trebuie suprimată pentru ca spiritul să revină la sine ca spirit etic, colectiv, al naţiei.

Recunoaşterea de către *drept* a personalităţii este un moment negativ, este spirit înstrăinat care trebuie suprimat. Aşa se face că după Hegel „personalitatea juridică – întrucât conţinutul care este străin se face valabil în ea, şi el se face valabil în ea, deoarece este realitatea lui – descoperă astfel mai degrabă lipsa ei de substanţă. Pe de

[1] *G.W.F. Hegel*, Fenomenologia spiritului, Ed. Academiei, Bucureşti, 1965, p. 272.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

altă parte, agitaţia distrugătoare în acest domeniu lipsit de esenţă îşi dă, dimpotrivă, conştiinţa atotputerniciei ei, dar acest Sine este pură pustiire, în consecinţă numai în afara sa, şi mai degrabă părăsirea propriei conştiinţe de sine".[1]

În *cultură* suntem, de asemenea, conform concepţiei hegeliene, într-un domeniu al înstrăinării. Spiritul nu a revenit încă la sine din exterioritatea sa, deoarece cultura este spirit înstrăinat de sine. Aşa cum va fi şi religia. Spiritul revine la sine ca Spirit în sine şi pentru sine abia în cunoaşterea absolută.

Ceea ce trebuie reţinut în primul rând din această concepţie este faptul că omul este o creaţie a spiritului universal înstrăinat de sine. El este un produs al conştiinţei de sine, iar ca spirit înstrăinat el nu-şi are conţinutul în el însuşi, ci în spirit. În sine individul uman este gol de orice conţinut.

Tocmai în acest punct intervine critica lui Feuerbach, la adresa filosofiei hegeliene, care va influenţa gândirea de tinereţe a lui Marx. Feuerbach nu face altceva decât să inverseze concepţia lui Hegel şi să afirme că omul este cel care produce spiritul şi nu spiritul îl produce pe om. În plus, nu este vorba de un om gândit ca o conştiinţă pură, ci de un om în materialitatea sa sensibilă, de omul concret care trăieşte şi suferă; omul este astfel o fiinţă obiectivă. „De aceea, afirmă Feuerbach, omul devine conştient de sine însuşi prin obiect: conştiinţa obiectului este conştiinţa de sine a omului. Din obiect cunoşti omul; în el îţi apare esenţa lui: obiectul este fiinţa sa *manifestă*, eul său *autentic*, *obiectiv*."[2]

În acest sens omul nu este o creaţie înstrăinată a spiritului universal, ci el este propria sa creaţie şi îşi este suficient sieşi. Acest mod de a gândi îl face pe Marx să afirme că „Feuerbach este singurul gânditor la care observăm o atitudine *serioasă*, o atitudine *critică* faţă de dialectica hegeliană."[3] Sub influenţa acestor idei, Marx va face o critică a filosofiei hegeliene de pe poziţii materialiste şi va promova un concept al înstrăinării total diferit de cel hegelian pentru că porneşte de la omul concret şi nu de la conştiinţa pură. De aceea el va critica logicizarea excesivă a realului de către Hegel afirmând că „*logica* este *banul* spiritului, *valoarea gândită*, speculativă, a omului şi a naturii – esenţa lor devenită complet indiferentă faţă de orice determinare reală şi, de aceea, nereală – *gândirea înstrăinată*, care ca atare face abstracţie de natură şi de omul real: gândirea *abstractă* – *Exterioritatea acestei gândiri abstracte* (...) *natura*, aşa cum este ea pentru această gândire abstractă. Ea îi este exterioară, în ea gândirea abstractă s-a pierdut pe sine; şi ea, această gândire abstractă, o şi concepe tot ca un exterior, ca gând abstract, dar ca gândire abstractă înstrăinată."[4] Critica făcută de Marx este radicală şi ea va avea urmări ulterioare concrete, care vor marca întreaga sa operă. De aici critica faptului că filosofia hegeliană rămâne în abstract, neglijând realitatea istorică. „Atunci când, bunăoară, Hegel – afirma Marx – concepe avuţia, statul etc. ca esenţe înstrăinate de esenţa umană, el se referă numai la forma lor gândită (...). Ele sunt esenţe gândite şi de aceea ele reprezintă numai o înstrăinare a gândirii *pure*, adică a gândirii filosofice abstracte. De aceea întreaga mişcare se

[1] Ibidem, p. 273.

[2] *L. Feuerbach*, Esenţa creştinismului, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 35.

[3] *K. Marx*, Critica dialecticii Hegeliene şi a filosofiei Hegeliene în general, în *Marx, Engels*, Scrieri din tinereţe, Ed. Politică, Bucureşti, 1968, p. 608.

[4] Ibidem, p. 611.

încheie cu cunoaşterea absolută."[1] Adevărata înstrăinare rezultă, conform teoriei marxiste, din faptul că esenţa umană se obiectivează într-un mod inuman. O astfel de concepţie nu se mai referă la conştiinţa pură, gândită, ci la omul real care se obiectivează în mod inuman. De aceea Marx va susţine că „nu faptul că esenţa umană se *obiectivează în mod inuman*, în contradicţie cu sine însăşi, apare aici ca esenţă a înstrăinării care e afirmată şi care urmează să fie suprimată, ci faptul că ea se obiectivează ca *ceva deosebit* de gândirea abstractă şi în *opoziţie* cu ea."[2] Aceasta este, după Marx, eroarea lui Hegel, eroare de la care porneşte concepţia marxistă. Omul lui Hegel este abstract, omul lui Marx este fiinţa concretă, omul sensibil, angrenat în relaţiile cu ceilalţi oameni. Hegel, de aceea, este idealist, Marx este materialist.

Pornind de la aceste diferenţieri Marx îşi va concepe propriul său concept al înstrăinării. El apreciază la Hegel metoda *dialectică* şi faptul că Hegel acordă o atenţie sporită *muncii* ca factor de creaţie al omului însuşi. De aceea Marx va susţine că „măreţia *Fenomenologiei* lui Hegel şi a rezultatului ei final – dialectica negativităţii ca principiu motor şi creator – constă, aşadar, în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuşi ca un proces, obiectivarea ca dezobiectivare, ca autoînstrăinare şi ca suprimare a acestei autoînstrăinări; aşadar în faptul că el sesizează esenţa *muncii* şi concepe omul obiectual, omul adevărat – adevărat pentru că este real – ca rezultat al *propriei sale munci*".[3] Greşeala lui Hegel, susţine Marx, constă în faptul că „el concepe *munca* ca *esenţă*, ca *esenţă* a omului ce se confirmă pe sine însuşi; el vedea numai latura pozitivă a muncii, nu şi pe cea negativă. Munca este *procesul* prin care omul devine o *fiinţă pentru sine*, însă *înăuntrul înstrăinării* sau ca om înstrăinat. Hegel nu cunoaşte şi nu recunoaşte altă formă de muncă decât cea *abstract-spirituală*."[4] Cu alte cuvinte, *munca* este esenţa unui om deja exteriorizat, înstrăinat de spiritul în sine şi nu este *cauză* a înstrăinării, aşa cum va fi la Marx. Dacă Hegel vede latura pozitivă a muncii, Marx îi sesizează latura negativă. Această latură negativă a muncii Marx o va sesiza în separaţia dintre *capital, renta funciară* şi *muncă*, separaţie care nu influenţează capitalul, dar are consecinţe fatale pentru muncitor, căci devine o marfă şi, ca orice marfă, va depinde de capital. Acest fapt este o consecinţă a separării muncitorului de mijloacele de producţie, căci datorită ei muncitorul nu mai lucrează pentru sine, ci pentru altul; el devine o abstracţie într-o ecuaţie în care are rolul de subordonat, de aservit. „Munca, susţinea Marx, produce nu numai mărfuri; ea se produce pe sine înseşi şi-l produce pe muncitor ca *marfă*, şi aceasta în aceeaşi proporţie în care produce în genere mărfuri."[5] Toate aceste consecinţe decurg din faptul că muncitorul se raportează la *produsul muncii sale* ca la un obiect străin. Produsul muncii ar trebui să pună în evidenţă esenţa producătorului, ca esenţă obiectivată, dar în realitate acesta se pierde într-un obiect care nu-i mai aparţine.

---

[1] Ibidem, p. 611.
[2] Ibidem, p. 611.
[3] Ibidem, p. 613.
[4] Ibidem, p. 613.
[5] Ibidem, p. 550.

§4. Conceptul de înstrăinare – concept-principiu al economiei politice

Aşa cum am afirmat deja, conceptul de înstrăinare vizează omul ca fiinţă naturală, o fiinţă naturală vie. Încă din *Critica dialecticii hegeliene şi a filosofiei hegeliene în general* Marx se detaşează de Hegel prin faptul că, în ton cu Feuerbach, consideră omul în obiectualitatea sa. „O fiinţă obiectuală acţionează obiectual, şi ea nu ar acţiona obiectual dacă obiectualul nu ar ţine de însăşi esenţa sa. Ea tocmai de aceea creează sau pune obiecte, pentru că şi ea este pusă de obiecte, pentru că ea este din capul locului *natură*. Prin urmare, lucrurile nu se petrec ca şi cum în actul punerii ea părăseşte «activitatea sa pură» pentru *a crea obiectul*, ci în aşa fel că produsul său *obiectual* nu face decât să confirme activitatea sa *obiectuală*, activitatea sa ca activitate a unei fiinţe *obiectuale*, naturale."[1] Se observă din aceste afirmaţii că omul se desăvârşeşte prin exteriorizarea faptelor sale esenţiale transpuse în obiecte. Prin aceste obiecte omul se confirmă pe sine ca fiinţă ce se raportează la obiecte, este deci o fiinţă reală, vie. Acest mod de a pune problema îl vizează pe Hegel la care înstrăinarea rămâne în interioritatea conştiinţei de sine. „O fiinţă non-obiectuală este *o non-fiinţă, o fiinţă care nu poate exista*"[2] – zice Marx – şi astfel obiectivarea, rezultată din *acţiunea* fiinţei umane reale, presupune obiecte în afara acesteia, ea însăşi fiind obiect pentru o altă fiinţă umană. Obiectivarea forţelor esenţial umane are loc în procesul muncii, dar acum este vorba de o obiectivare reală a fiinţei umane care acţionează asupra obiectelor ca o fiinţă umană sensibilă. *Munca* are un rol însemnat în autoafirmarea omului, ea fiind singura care dă posibilitatea omului de a se manifesta ca fiinţă concretă. Cu alte cuvinte, munca ţine de esenţa fiinţei umane. Cum se face însă că munca stă la baza înstrăinării omului de propria sa esenţă? Această înstrăinare rezultă din modul în care este folosită munca, din scopul urmărit. „Dar dacă munca însăşi, afirmă Marx, nu numai în condiţiile ei actuale, ci în genere, în măsura în care nu are alt scop decât sporirea avuţiei, este dăunătoare şi nefastă – aceasta reiese din argumentarea economiştilor, fără ca ei să o ştie."[3]

Spre deosebire de ceilalţi economişti, care considerau proprietatea privată fundamentul economiei politice, Marx va susţine că munca este principiul economiei politice pentru că ea generează proprietatea privată. Dezlegând misterul obiectivării prin muncă vom ajunge la esenţa proprietăţii private ca esenţă umană autoînstrăinată. Am menţionat mai sus că înstrăinarea îşi are cauza în separarea dintre muncă şi capital. „Acest fapt nu exprimă altceva decât că obiectul produs de muncă, produsul ei, i se opune acesteia din urmă ca *ceva străin*, ca o *forţă independentă* de producător. Produsul muncii este munca încorporată într-un obiect, materializată în el, este *obiectivarea* muncii. Realizarea muncii este obiectivarea ei. În cadrul rânduielilor presupuse de economia politică, această realizare a muncii apare pentru muncitor ca *privare de realitate*, obiectivarea ca *privare de obiect şi robire de către el*, însuşirea obiectului – ca *înstrăinare*, ca autoînstrăinare."[4]

---

[1] Ibidem, p. 616.
[2] Ibidem, p. 617.
[3] Ibidem, p. 519.
[4] Ibidem, p. 550.

Toate aceste consecinţe apar ca urmare a faptului că munca s-a separat de capital, iar în felul acesta muncitorul se raportează la produsul muncii sale ca la un obiect străin. Munca este subordonată capitalului, devenind o simplă marfă. De aceea muncitorul, cel care munceşte, cade în derizoriu, devenind o marfă ca orice alta. În această postură munca îndeplineşte un rol negativ, iar pozitivitatea, într-o astfel de situaţie, nu se afirmă decât prin suprimarea muncii. Această suprimare duce la suprimarea condiţiei de muncitor, ca o condiţie a înstrăinării fiinţei umane productive.

Când se spune că omul se raportează la produsul muncii sale ca la ceva străin, trebuie avut în vedere că această înstrăinare faţă de produs este doar o consecinţă a autoînstrăinării muncii însăşi, se întreabă Marx. În ce constă autoînstrăinarea muncii, şi răspunde că ea rezidă „în faptul că munca îi este *exterioară* muncitorului, adică nu ţine de esenţa sa, că de aceea el nu se afirmă, ci se neagă în munca sa, nu se simte mulţumit, ci nefericit, nu-şi desfăşoară liber energia sa fizică şi spirituală, ci îşi mortifică timpul şi-şi distruge spiritul. De aceea în afara muncii muncitorul se simte a fi el însuşi, pe când în procesul muncii se simte în afara sa."[1]

Conform celor analizate până aici, Marx examinează actul înstrăinării sub două aspecte: 1. relaţia omului cu *produsul muncii* şi 2. relaţia dintre muncă şi *actul producţiei* în însuşi procesul muncii. În această a doua relaţie este vorba de relaţia omului cu propria sa muncă care nu-i mai aparţine. Marx duce mai departe analiza sa şi concepe înstrăinarea pornind de la ideea că omul este o fiinţă *generică*, adică el este o fiinţă care face din gen obiect al său. Primele două aspecte ale înstrăinării îl generează pe al treilea, în sensul că activitatea sa vitală, munca, înstrăinează de om şi genul uman. Munca „face ca pentru om *viaţa generică* să devină un mijloc de întreţinere a vieţii individuale". Caracterul generic al omului îşi are suportul în activitatea sa liberă şi conştientă, însă pentru el viaţa însăşi a devenit doar un mijloc de trai. Din aceste afirmaţii ale lui Marx se poate vedea că munca înstrăinată aparţine unui om care nu acţionează liber, ci supus unui imperiu al necesităţii constând în asigurarea mijloacelor de trai. Rezumat la o astfel de necesitate, omul este redus la manifestări de natură animalică.

Angrenat în procesul muncii înstrăinate, omul se înstrăinează de sine. Consecinţa imediată a înstrăinării de sine este aceea că omul se înstrăinează de alt om, şi, în consecinţă, este afectată nu numai relaţia sa cu sine, ci şi relaţia sa cu ceilalţi oameni „Când omul se opune sieşi înseamnă că i se opune *alt om*. Ceea ce se poate spune despre relaţia în care se află omul faţă de munca sa, faţă de produsul muncii sale, faţă de el însuşi, este valabil pentru relaţia în care se află omul faţă de altul, ca şi faţă de munca şi obiectul muncii altuia."[2]

Trebuie menţionat, încă o dată, faptul că din conceptul de muncă înstrăinată, ca autoînstrăinare a fiinţei umane, Marx trage consecinţe ce ţin de economia politică. Până la el economia politică pleca de la conceptul de proprietate privată, luându-l ca pe un concept de la sine înţeles sau abordându-l doar din perspectiva apariţiei sale istorice. În felul acesta se ignora însă un element de natură filosofică, foarte important, şi anume omul ca generator al proprietăţii private în cadrul sciziunii sale de

[1] Ibidem, p. 553.
[2] Ibidem, p. 557.

esenţa sa. „*Proprietatea privată* este, aşadar, produsul, rezultatul, consecinţa necesară a *muncii autoînstrăinate*, a raportului exterior al muncitorului faţă de natură şi faţă de el însuşi."[1]

Pornind de la conceptul filosofic de înstrăinare, Marx îi gândeşte consecinţele practice în realitatea concretă. Omul înstrăinat este muncitorul, despre aceasta vorbind Marx în întreaga sa operă. „Dacă produsul muncii nu-i aparţine muncitorului, dacă i se opune muncitorului ca o putere străină, aceasta este posibil numai pentru că produsul aparţine unui *alt om*, şi *nu muncitorului*. Dacă pentru muncitor activitatea sa e un chin, ea trebuie să provoace *desfătare* şi bucuria vieţii. Nici zeii şi nici natura, ci numai omul însuşi poate fi această putere străină care îl domină pe om."[2] Până la urmă, la Marx, munca înstrăinată, ca autoînstrăinare a omului, se reduce la relaţia dintre cel ce munceşte, dar nu este stăpân pe munca sa, şi cel în favoarea căruia se realizează această muncă. În această relaţie, factorul activ este muncitorul, în opinia lui Marx, el trebuind să fie cel ce produce schimbarea în istorie pentru că el este cel care munceşte, iar „munca ţine de esenţa umană". Acest mod de a privi lucrurile ne aminteşte de concepţia lui Hegel cu privire la relaţia dintre stăpân şi sclav. De fapt muncitorul este cel care îl produce, prin munca sa, pe capitalist. „Aşa cum îşi transformă propria sa activitate de producţie într-o privare de realitate, într-o pedeapsă pentru el, iar propriul său produs într-o pierdere, într-un produs ce nu-i aparţine, tot astfel generează el stăpânirea celui ce nu produce asupra producţiei şi asupra produsului. Înstrăinând de sine propria sa activitate, el conferă omului străin o activitate care nu-i este proprie"[3]. Dar dacă muncitorul este un om înstrăinat de sine însuşi, el este o fiinţă înstrăinată şi faţă de non-muncitor, de proprietar. Privite lucrurile dinspre proprietar, relaţia sa cu muncitorul este o relaţie înstrăinată. El nu se vede pe sine în aceea fiinţă umană înstrăinată şi, ca urmare, nevăzându-se pe sine în alţii, este o fiinţă ce se înstrăinează la rândul său de esenţa umană. Cu alte cuvinte, relaţia omului cu celălalt, indiferent de ce parte s-ar afla, este o relaţie străină de esenţa umană. De aceea Marx va susţine că „trebuie să remarcăm că tot ce apare la muncitor ca *activitate de autoînstrăinare, de înstrăinare*, apare la non-muncitor ca stare de alienare, de înstrăinare".[4] Cu această ultimă afirmaţie Marx vrea să sublinieze că odată cu înstrăinarea muncitorului în procesul muncii se înstrăinează omul ca atare, indiferent de poziţia pe care o ocupă faţă de producţie. Este vorba de o alterare generalizată a fiinţei umane, dar al cărei purtător activ este muncitorul înstrăinat de propria sa muncă.

Consecinţa imediată, practică, a acestei situaţii şi remediul ei este emanciparea societăţii de jugul proprietăţii private şi al aservirii, prin emanciparea muncitorilor şi, ca o consecinţă, prin emanciparea general umană. Emanciparea politică a muncitorului este cheia emancipării general umane „întrucât toată aservirea umană este cuprinsă de relaţia muncitorului faţă de producţie, iar toate relaţiile de aservire nu sunt decât variante şi consecinţe ale acestei relaţii."[5]

---

[1] Ibidem, p. 559.
[2] Ibidem, p. 558.
[3] Ibidem, p. 558.
[4] Ibidem, p. 561.
[5] Ibidem, p. 560.

Punerea în evidență a trăsăturilor muncii înstrăinate îi permit lui Marx să elaboreze o teorie a revenirii omului la propria sa esență. Această teorie se transformă la el în activitate politică de desființare a proprietății private. Dacă proprietatea privată este o consecință a muncii înstrăinate, ca autoînstrăinare umană, drumul invers constă în distrugerea proprietății private pentru a se produce o apropiere a omului de el însuși și față de ceilalți oameni. Prin distrugerea proprietății private, omul revine la esența sa umană, pentru că munca sa este liberă și este pentru sine însuși și pentru alții, așa cum munca altora este și pentru el.

Marx va dezvolta o astfel de teorie în cadrul concepției sale cu privire la raportul dintre proprietatea privată și comunism.

§5. Concepția cu privire la comunism

În dezvoltarea ideilor despre comunism Marx situează în centrul preocupărilor sale omul. Suprimarea cauzelor care au dus la înstrăinarea omului de sine este condiția *sine qua non* a revenirii omului la sine, la esența sa umană. Este momentul în care natura devine natură umană, așa cum natura umană a devenit pentru om natură. În toate cercetările prin care Marx vrea să surprindă esența comunismului ca revenire a omului la sine este vorba de omul sensibil, un om care trăiește și suferă, adică e vorba de omul natural sau de natura care a devenit natură umană sensibilă. Se simte și aici opoziția față de conștiința de sine pură, și deci abstractă, din filosofia hegeliană.

În concepția sa despre comunism, deși tânăr, Marx dă dovadă de o mare luciditate și, am putea spune, de o mare responsabilitate. În acest sens el avertizează că până la adevăratul comunism vor urma câteva faze intermediare de așa-numit comunism rudimentar. Este o etapă a dezvoltării istorice care în opinia sa trebuie depășită. Când proletariatul a luat conducerea în mai multe țări ale lumii, nu s-a ținut cont de acest avertisment și de aceea s-a considerat că acest comunism rudimentar este adevăratul comunism și el va dăinui veșnic, eroarea fundamentală care a dus la transformarea comunismului într-un regim oprimator și în final la prăbușirea lui.

Este foarte interesant și util în același timp să menționăm pe scurt caracteristicile acestui comunism rudimentar, așa cum l-a văzut Marx. Este de menționat mai întâi că acest comunism este o treaptă necesară a dezvoltării proprietății private. În această etapă comunismul nu este decât „expresia *pozitivă* a suprimării proprietății private; mai întâi el apare ca proprietate privată *universală*".[1] Proprietatea privată nu dispare, ci se *generalizează* și se *desăvârșește*, ea trece din fărâmițarea sa în proprietăți particulare, în proprietatea comună. Dominația proprietății private este atât de mare, încât acest tip de comunism tinde să distrugă tot ce nu este posedat de *toți* cu titlu de proprietate privată. „El vrea să impună cu *forța*, să se facă abstracție de talent etc. *Posesiunea* fizică nemijlocită îi apare ca singurul țel al vieții existente; categoria de *muncitor* nu se suprimă, ci se extinde asupra tuturor oamenilor; relația de proprietate privată rămâne relația comunității cu lumea lucrurilor".[2] Critica pe care o face Marx

[1] Ibidem, p. 574.
[2] Ibidem, p. 574.

aici vizează în primul rând tendinţa unei astfel de societăţi de a se rezuma la posesiunea fizică, la relaţia concret empirică şi nesănătoasă a oamenilor cu lucrurile, relaţie numai de natură fizică. De aceea o astfel de societate este şi o societate aculturală, care nu ţine cont de talent etc., care nu ţine cont de latura spirituală a personalităţii umane. „Acest comunism, întrucât neagă în toate domeniile *personalitatea* omului, este tocmai expresia consecventă a proprietăţii private, care reprezintă această negare".[1] Proprietatea comună, ca posesiune fizică nemijlocită, va da naştere la *invidie* generalizată, care nu este altceva decât faţa ascunsă a cupidităţii. Ea va duce, de asemenea, la *nivelare:* „comunismul rudimentar nu este decât desăvârşirea acestei invidii şi a acestei tendinţe de nivelare, pornind de la un minim imaginat".[2] Rezultatul final al unui astfel de comunism este „negarea abstractă a întregii lumi a culturii şi civilizaţiei, întoarcerea la simplitatea *nefirească* a omului *sărac* şi lipsit de trebuinţe, care nu numai că nu a depăşit proprietatea privată, dar nici nu a ajuns până la ea".[3]

Din aceste ultime afirmaţii rezultă că societatea comunistă nu presupune sub nicio formă întoarcerea la modele istorice trecute. Greşeala celor care se gândesc la aşa ceva, afirma Marx, constă faptul că ei nu sesizează *esenţa pozitivă* a proprietăţii private şi nici nu au înţeles natura umană a *trebuinţei*. Comunismul nu trebuie raportat la o anumită etapă istorică trecută sau prezentă, ci el trebuie conceput ca rezultat al întregii dezvoltări istorice. Este evident astfel că Marx avea o viziune teleologică asupra dezvoltării istorice, şi că aceasta, în concepţia lui, duce inevitabil la comunism. În acest context trebuie înţeleasă esenţa pozitivă a proprietăţii private. Ea duce în mod obligatoriu la apariţia proletariatului şi tot în cadrul relaţiilor de proprietate există relaţii care au ca rezultat suprimarea proprietăţii private şi trecerea la comunism. De aceea proprietatea privată este considerată ca un rău necesar. Trebuie străbătut calvarul proprietăţii private pentru a ajunge la comunism.

În aceste concepţii de tinereţe ale lui Marx se întrevede triada hegeliană: proprietatea privată particulară este în această schemă *afirmativul*, urmează *negarea* acesteia şi trecerea la proprietatea comună şi, în final, *negarea negaţiei* ca suprimare totală a proprietăţii private şi instaurarea comunismului ca *pozitivitate* absolută. Se observă că în această schemă negarea, ca moment dialectic, nu este decât o perioadă de tranziţie care trebuie şi ea suprimată. A rămâne la nivelul negaţiei şi a o perpetua nu înseamnă decât a trece la o înstrăinare generalizată, care echivalează cu o *prostituare* a întregii societăţi comparabilă cu prostituţia generală a femeii cu colectivitatea. În acest sens Marx afirmă că „prostituţia nu este decât expresia *particulară* a prostituării *generale* a muncitorului".[4] Într-un comunism ca cel criticat aici de Marx, „comunitatea este numai comunitatea *muncii* şi egalitatea *salariului* pe care-l plăteşte capitalul colectiv – *comunitatea* în calitate de capitalist general".[5]

---

[1] Ibidem, p. 574.
[2] Ibidem, p. 574.
[3] Ibidem, p. 574.
[4] Ibidem, p. 574.
[5] Ibidem, p. 575.

În opinia noastră un astfel de comunism este ridicat la rangul de lege de către Engels în lucrarea sa *Principiile comunismului*[1]. Este de netăgăduit că ideile lui Engels cu privire la societatea comunistă sunt cu mult mai superficiale decât cele ale lui Marx. În această lucrare Engels rămâne la nivelul a ceea ce Marx a numit comunism rudimentar, fără a aminti niciun moment că acest tip de comunism se impune a fi depăşit. Este adevărat că în Manifestul Partidului Comunist scris de Marx împreună cu Engels se regăsesc câteva din ideile susţinute de Engels în *Principiile comunismului*, dar, după părerea noastră, aici Marx face câteva concesii prietenului său, în funcţie şi de nevoile imediate ale mişcării revoluţionare a proletariatului.

Vom încerca acum să rezumăm concepţia lui Marx cu privire la comunismul autentic. Societatea capitalistă bazată pe munca înstrăinată, din care rezultă antagonismul dintre capitalist şi muncitor, este o societate bazată pe egoism. Omul ajunge să vadă în celălalt om ameninţarea personificată, căci omul înstrăinat de sine însuşi în procesul muncii este un om care se înstrăinează de celălalt. În felul acesta înstrăinarea devine esenţa societăţii capitaliste, iar omul cade în starea sa animalică. El nu are alt ţel decât satisfacerea trebuinţelor sale animalice: mâncarea şi procreerea. Munca nu mai serveşte la obiectivarea esenţei umane, adică munca nu mai este o activitate umană, ea nu mai umanizează omul şi, ca urmare, natura umană nu mai este natură pentru om, ci în ea omul decade într-o stare inumană a trebuinţelor. Munca generează proprietatea privată şi un egoism care face inaccesibilă relaţia omului cu celălalt om. De aceea suprimarea proprietăţii private echivalează cu apropriere de către om a naturii sale umane, mai bine zis, apropierea omului de alt om. „Acest comunism – susţinea Marx – ca naturalism desăvârşit = umanism, ca umanism desăvârşit = naturalism; el este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om şi natură şi dintre om şi om, adevărata soluţionare a conflictului dintre existenţă şi esenţă, dintre obiectivare şi autoafirmare, dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie".[2] Întreaga mişcare istorică este procesul real al genezei acestui comunism. Ea este mişcarea proprietăţii private, adică mişcarea producţiei şi a consumului ca expresie materială a vieţii umane înstrăinate. Religia, familia, statul, dreptul, morala, ştiinţa, arta etc. nu sunt decât moduri particulare ale producţiei. Suprimarea proprietăţii private echivalează cu suprimarea oricărei înstrăinări şi revenirea omului la sine din religie, stat, drept, morală, ştiinţă etc. ca realităţi obiective ale omului înstrăinat.

Toate aceste realităţi sunt ale unui om dominat de egoism şi de respingerea celuilalt, ale unui om ce nu poate fi considerat o *fiinţă socială*. Odată cu comunismul omul revine la esenţa sa: *socialitatea*. Conceptul de socialitate este conceptul cheie prin care Marx încearcă să determine revenirea omului la propria sa esenţă. Relaţia cu celălalt nu este decât o relaţie a omului cu sine, iar în societate omul nu se regăseşte decât pe sine în celălalt. Acesta este umanismul autentic. „Caracterul *social* este – susţine Marx – caracterul general al întregii mişcări; *după cum* însăşi societatea îl produce pe *om* ca *om*, aşa şi el o *produce* pe ea. Atât prin conţinutul lor, cât şi prin

---

[1] A se vedea *F. Engels*, Principiile comunismului, în *Marx, Engels*, Opere, vol. 4, Ed. Politică, Bucureşti, 1963, p. 363 şi urm.

[2] *K. Marx*, Proprietatea privată şi comunism. Diversele studii de dezvoltare a concepţiilor comuniste. Comunism rudimentar, egalitarism şi comunismul ca socialism care coincide cu umanismul, în *Marx, Engels*, Scrieri din tinereţe, Ed. Politică, Bucureşti, 1968, p. 576.

modul lor de existenţă, activitatea şi folosinţa roadelor ei au un caracter *social*, sunt activitate *socială* şi folosinţă *socială*. Esenţa umană a naturii există numai pentru omul *social*; căci numai în societate natura este pentru el *veriga* care-l leagă de *om*, esenţa lui pentru altul şi a altuia pentru el, elementul vital al realităţii umane; numai în societate există ea ca *fundament* al propriei lui existenţe *umane*. Numai în societate existenţa sa *naturală* este pentru el existenţa sa umană şi natura devine pentru el om. *Societatea* este, aşadar, desăvârşirea unităţii esenţiale a omului cu natura, adevărata înviere a naturii, naturalismul realizat al omului şi umanismul realizat al naturii."[1]

Din aceste afirmaţii se deduce că omul nu a fost niciodată cu adevărat o fiinţă socială. Într-un fel sau altul el a fost tot timpul o fiinţă înstrăinată, fără posibilitatea de a întâlni cu adevărat o altă fiinţă umană. Accentul pus de Marx pe simbioza dintre om şi natură ne arată că până la comunism omul nu a fost o fiinţă umană, naturală, sensibilă, ci o simplă abstracţie supusă unor elemente obiective înstrăinate. Altfel spus, dacă omul nu este natură, el nu poate întâlni natura, neîntâlnind natura el nu poate întâlni un alt om, care nu este, la rândul lui, decât natură pentru celălalt. Această relaţie de la om la natură şi invers este relaţia fundamentală a sociabilităţii – ca relaţie a omului concret cu celălalt om.

Se observă că la Marx comunismul este bazat pe relaţii ce se instituie între oameni reali şi nu pe relaţii înstrăinate într-un stat impersonal şi potrivnic individualităţii umane. Religia, statul, dreptul etc., ca relaţii ale fiinţei umane înstrăinate, vor fi suprimate, iar locul lor va fi luat de fiinţa umană omnilaterală, obiectuală, care consideră lucrurile produse de om nu numai „în sensul de folosire directă, unilaterală, nu numai în sensul *de a poseda, de a avea*".

Pentru a concepe comunismul, Marx schimbă în totalitate sensul *trebuinţei* umane. Adevăratul înţeles nu este acela al posedării de lucruri, ci trebuinţa pe care o are omul al existenţei umane de alt om, fără interpunerea proprietăţii private. „Ca urmare, trebuinţa şi uzul lucrului şi-au pierdut natura *egoistă*, iar natura şi-a pierdut *utilitatea* nudă, întrucât utilul a devenit util *omenesc*."[2] Proprietatea privată a împiedicat omul să-şi apropie propria sa esenţă, cea de fiinţă socială.

Concepţia despre comunism pe care Marx o dezvoltă în perioada de tinereţe este marcată de un profund umanism. Este vorba de un umanism ca naturalism desăvârşit, care vizează fiinţa umană concretă, angrenată în viaţa socială *practică*.

§6. Conceptul de praxis

Pentru a degaja acest concept din opera lui Marx şi a-i reda întreaga sa valoare este necesar un excurs în filosofie, începând cu filosofia din Grecia antică, pentru a observa evoluţia sa şi, mai ales, schimbările pe care aceasta le-a suferit. Pentru greci, în general *Praxis*-ul însemna acţiune, activitate, dar pentru cel care s-a ocupat în mod deosebit de praxis în filosofia antică, Aristotel, care în *Etica Nicomahică* face distincţia netă între înţelepciunea teoretică sau *sophia*, şi înţelepciunea practică, prioritară este înţelepciunea teoretică. *Theoria* nu trebuie înţeleasă în sensul actual

[1] Ibidem, p. 577.
[2] Ibidem, p. 579.

predominant al termenului, cel de teorie ştiinţifică, ci în sensul de înţelepciune ca ridicare intuitivă la divinitate, făcând abstracţie de datul sensibil.

Am arătat pe parcursul lucrării că odată cu epoca modernă s-a produs faţă de filosofia greacă o mutaţie radicală în modul de gândire european şi omul a trecut de la cunoaşterea de tip intuitiv, care orienta spiritul uman spre *contemplaţia* obţinută prin concentrarea individului uman în el însuşi, la cunoaşterea raţională de tip experimental, care pune un accent deosebit pe *acţiune*. În felul acesta se trece de la ideea teoretică (*theoria*) la ideea practică. Dacă în primul caz voinţa era subordonată cunoaşterii, în cel de al doilea caz voinţa subordonează cunoaşterea, acţiunea subordonează contemplaţia şi încearcă, prin toate mijloacele, să o înlăture definitiv. Cunoaşterea intuitiv-contemplativă era orientată spre perfecţionarea *individului* uman, pe când acţiunea vizează *colectivitatea*. Suntem, odată cu epoca modernă, în prezenţa unei deplasări a centrului de greutate dinspre individualitate spre colectivitate, aceasta din urmă devenind adevăratul subiect, transcendent în raport cu individul şi a cărei importanţă creştea continuu pe măsură ce ne apropiem de contemporaneitate.

Deşi cel care a fundamentat orientarea aceasta spre acţiune şi colectivitate a fost Kant, în opinia noastră vârful ei de lance a fost teoria marxistă cu privire la *praxis*. În ton cu teoria hegeliană, putem spune că Marx este fiul epocii sale, este produsul acesteia, o epocă în care ideea practică prinsese rădăcini puternice. El acceptă ideea de praxis, dar critică situarea acestui concept la un nivel pur spiritual, aşa cum se situează Kant şi Hegel.

Este necesar să reamintim că Aristotel considera înţelepciunea practică inferioară în raport cu înţelepciunea teoretică sau intuitivă. În cadrul înţelepciunii practice el făcea însă unele distincţii între morală, adică acţiunea îndreptată spre interioritatea individualităţii umane şi acţiunea orientată spre exterior, spre produse. Aceasta din urmă este inferioară moralei şi prezintă pericolul real ca individul uman să rămână în exterioritatea produsului. Era un avertisment de care nu s-a ţinut cont în suficientă măsură. Hegel a sesizat această nuanţă aristotelică încercând, în *Principiile filosofiei dreptului*, să situeze dreptul abstract, adică exteriorizarea fiinţei umane în obiecte (proprietatea), pe o treaptă inferioară, treaptă care trebuie depăşită. El a tras concluzii însă în favoarea statului. Era normal, pentru că el a fost adeptul ideii practice.

Marx, la rândul lui, a observat acest risc şi, de aceea, în scrierile sale din tinereţe va pune un accent deosebit pe om în individualitatea sa. Este o reacţie la riscul ca omul să rămână exteriorizat în produse, în lucruri. Nu este cazul să insistăm asupra acestui aspect, pentru că l-am pus în lumină deja. Ceea ce este important de remarcat este faptul că Marx consideră, încă din tinereţe, că smulgerea omului din exterioritatea producţiei este posibilă numai prin acţiunea practică. El critică pe cei care, cu toate că au aderat la prioritatea ideii practice, rămân într-un plan pur speculativ. De aceea principala critică adresată filosofiei hegeliene constă în faptul că aceasta rămâne la conceptul gândirii pure, a omului abstract. „Atunci când, bunăoară Hegel, afirma Marx, concepe avuţia, statul etc. ca esenţe înstrăinate de esenţa *umană*, el se referă numai la forma lor gândită. Ele sunt esenţe gândite şi de aceea ele reprezintă numai o înstrăinare a gândirii pure, adică a gândirii filosofice abstracte. De aceea întreaga mişcare se încheie cu cunoaşterea absolută".[1] Această concepţie, în

[1] *K. Marx*, Critica dialecticii Hegeliene şi a filosofiei Hegeliene în general, op. cit., p. 611.

opinia sa, nu poate întruni elementele conceptului de *acţiune*, pentru că de fapt aici nu se schimbă nimic. Dacă este ceva de schimbat, acţiunea trebuie mutată în planul omului concret, care acţionează asupra obiectelor, le produce şi este el însuşi produs de către acestea. Acest lucru nu se poate întâmpla decât la nivelul practicii umane concrete.

Ţelul propus de Marx în teoria sa filosofică şi economică este de a fundamenta o modalitatea a acţiunii care să smulgă omul din exterioritatea obiectuală şi să-l readucă la sine, să nu mai depindă de obiecte, ci numai de el însuşi. Şi Hegel sesizează acest aspect, atunci când critică dreptul abstract (ca punere a fiinţei umane în exterioritatea proprietăţii), dar el o face la nivel abstract. Marx propune o soluţie radical deosebită şi anume aceea a practicii *revoluţionare* care constă în eliberarea omului din rândul obiectelor (el a devenit marfă ca orice alt obiect) prin acţiune concretă, nu abstract-teoretică.

Încă în lucrarea sa *Teze despre Feuerbach*, Marx se orientează spre transformarea societăţii prin acţiune concretă. El sesizează exterioritatea şi rămânerea omului în ea fără putere de scăpare în condiţiile în care nu conştientizează această rămânere a sa în afara esenţei sale, iar această conştientizare nu trebuie făcută de un om abstract, de conştiinţa pură, ci cel ce acţionează şi munceşte, muncitorul. Acesta trebuie să conştientizeze că s-a înstrăinat pe sine în lucruri şi a rămas în această înstrăinare care-i marchează conştiinţa sa de om. El nu are altă posibilitate decât să suprime propria sa înstrăinare, adică lucrurile, mai precis proprietatea privată. Acest lucru nu se petrece la nivelul *gândului*, ci la nivelul *acţiunii* concrete de distrugere a ceea ce îl înstrăinează de sine: proprietatea privată.

Proprietatea privată este cea care generează diviziunea muncii şi împărţirea societăţii în clase, împărţire care generează lupta de clasă. Desfiinţarea proprietăţii private este o operă colectivă care se transpune în lupta dintre clase. De aceea „istoria tuturor societăţilor de până azi este istoria luptelor de clasă".[1] Praxis-ul este practica socială concretă.

Despre faptul că Marx a pus la baza dezvoltării sociale lupta de clasă a vorbit toată lumea, devenind aproape o problemă banală. Ceea ce trebuie sesizat însă, dincolo de această afirmaţie este scopul urmărit de Marx, care este situat deasupra luptei de clasă, şi care este *desfiinţarea* claselor. „În societatea viitoare – susţinea Marx – în care dispare antagonismul dintre clase, în care nu vor mai exista clase, consumul nu va mai fi determinat de *minimul* timpului de producţie, ci timpul de producţie consacrat diferitelor obiecte va fi determinat de gradul lor de utilitate socială."[2] Ce semnifică de fapt aceste afirmaţii, ce am putea descoperi dincolo de organizarea societăţii în clase? Bineînţeles că dincolo de organizarea în clase se găseşte *omul*. Putem concentra într-o singură frază intenţia lui Marx atunci când şi-a scris opera: rămânerea omului în lucruri, devenind el însuşi lucru, marfă, poate fi înlăturată prin suprimarea proprietăţii private, suprimarea acesteia duce însă la înlăturarea împărţirii societăţii în clase şi la eliminarea luptei dintre acestea ajungându-se

---

[1] *K. Marx, Fr. Engels*, Manifestul partidului comunist, în *Marx, Engels*, Opere, vol. 4, Ed. Politică, Bucureşti, 1963, p. 466.

[2] *K. Marx*, Mizeria filosofiei, în Marx, Engels, opere, vol. 4, Ed. Politică, Bucureşti, 1963, p. 96.

la om ca ființă *socială*. Iar omul ca ființă socială este omul care se întâlnește cu celălalt om fără intermedierea proprietății private. Într-o astfel de situație omul se produce pe el însuși. Marx pare să facă economie politică, dar scopul său nedeclarat nu este cumva de a ajunge la o antropologie filosofică? Părerea noastră este că scrierile lui Marx nu sunt în primul rând economice, ci, mai ales, filosofice. Marx nu va scăpa niciodată de influența lui Hegel și a lui Feuerbach.

Prin scrierile sale Marx a avut tentația de a depăși cantonarea la nivelul ideii practice, dovadă fiind faptul că scrierile sale au un caracter antropologic: dincolo de lupta de clasă, dincolo de forțele de producție și de relațiile de producție este omul ca ființă socială deplină, iar relația care se instituie este relația omului cu celălalt om, adică o relație intimă cu sine însuși. *Dincolo de structuri există omul.* Aceasta este semnificația desființării claselor. Omul nu mai este pus în slujba producției, ci producția este în slujba omului. Dar dacă omul nu mai are ca scop producția, ci o consideră un mijloc, înseamnă că omul a revenit din exterioritatea dominantă și s-a unit cu sine. De aceea Erich Fromm afirmă pe bună dreptate: „concepția marxistă despre activitate este apropiată de cea a lui Spinoza, ambele având în vedere o acțiune creatoare și spontană, posibilitate care are drept condiție libertatea."[1] Dar ce înseamnă că omul este liber? Înseamnă că el nu depinde de nimic altceva decât de sine însuși, că el se întemeiază dincolo de structuri și că aceste structuri nu sunt decât mijloace puse în slujba libertății. „Pentru a înțelege acest lucru este necesar să observăm că pentru Marx, așa cum spune el însuși, comunismul nu este un scop final, ci o etapă în evoluția istorică ce tinde să elibereze ființele umane de condițiile socio-economice și politice care îi fac pe indivizi inumani și robi ai lucrurilor materiale, ai mașinilor și ai propriei lor lăcomii."[2] Ființa umană liberă este o ființă care nu mai depinde de exterioritate, ci își cultivă propria sa esență.

Ceea ce am vrut să punem în evidență aici este faptul că Marx continuă linia conform căreia acțiunea prevalează cunoașterii, dar la el această acțiune se autosuprimă într-o cunoaștere de tip superior, ca revenire a omului la sine. Acțiunea practică, cum am văzut, riscă să pună omul în afara sa, să-l facă obiect. Marx *încearcă* să depășească această trăsătură negativă a practicii, suprimând-o și trecând-o într-o stare de cunoaștere superioară. Acțiunea este pusă în slujba cunoașterii de sine a ființei umane. Suprimarea practicii este evidențiată prin suprimarea condiției de muncitor, ființă prin excelență activă. Din acest punct de vedere Marx este superior atât lui Kant, cât și lui Hegel. Marx a încercat, dar oare a și reușit?

§7. Noțiunea de structură

Cu privire la marxism se pune o problemă deosebit de importantă și care a avut implicații concret-istorice: opera lui Marx cunoaște o dezvoltare constantă, urmând aceeași linie sau aceasta cunoaște două etape distincte și adesea contradictorii? Este vorba de problema, mult disputată, a distincției dintre scrierile din tinerețe, caracterizate ca *umaniste*, și scrierile ulterioare *(Ideologia germană, Capitalul)* care, după

[1] *E. Fromm*, Texte alese, Ed. Politică, București, 1983, p. 438.
[2] Ibidem, p. 499.

unii autori, ar fi dat naştere curentului contemporan *antiumanist*. Cu alte cuvinte, în teoria marxistă asistăm la o ruptură categorică între preocuparea din tinereţe, care avea în centrul său omul, şi opera de maturitate unde atenţia sa se focalizează pe noţiunile de structură, sistem, funcţie etc.

Vom reveni asupra acestei problematici. Deocamdată să analizăm însă ideile pe care Marx fundamentează *materialismul dialectic* şi *materialismul istoric*. Vom insista mai mult asupra acestuia din urmă. Trebuie menţionat faptul că Marx consideră că *structura* nu poate fi despărţită de *dialectică*, concepţie care mai târziu a fost exprimată prin unitatea dintre *sincronic* şi *diacronic*. Structurile nu sunt eterne, ci ele sunt într-o continuă devenire. Universul întreg este bine structurat, fiind format din sisteme de sisteme în permanentă conexiune. Prin *sistem* se înţelege un ansamblu de elemente în legătură între ele care fac parte dintr-o formaţiune mai complexă, stabilă, formaţiune care se comportă ca un întreg care are proprietăţi şi funcţii proprii, distincte calitativ de proprietăţile elementelor ce o compun. *Structura* este un complex unitar de interacţiuni datorită căruia elementele sunt integrate într-un întreg. Marx aplică societăţii omeneşti înseşi această concepţie despre Univers, punând astfel bazele unei concepţii materialiste asupra istoriei. În lucrarea *„Karl Marx. O introducere în marxism"*, ca fiind o ştiinţă superioară despre societate, Lenin caracteriza materialismul istoric marxist. „Dându-şi seama de inconsecvenţa, de imperfecţiunea şi de caracterul unilateral al vechiului materialism, Marx ajunge la convingerea că e neapărat necesar «de a pune de acord ştiinţa societăţii cu baza materialistă şi de a o reconstrui pe această bază». Dacă materialismul explică în general conştiinţa prin existenţă, şi nu invers, materialismul în aplicarea lui la viaţa socială a omenirii cere explicarea conştiinţei *sociale* prin existenţa *socială*".[1] Această concepţie este exprimată de Marx în lucrarea sa *Contribuţii la critica economiei politice*, din care extragem următorul citat: „în producţia socială a vieţii lor, oamenii intră în relaţii determinate, necesare, independente de voinţa lor, relaţii de producţie care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forţelor lor materiale de producţie."

Totalitatea acestor relaţii de producţie formează structura economică a societăţii, baza reală pe care se înalţă o suprastructură juridică şi politică şi căreia îi corespund forme determinate ale conştiinţei sociale. Modul de producţie al vieţii materiale condiţionează în genere procesul vieţii sociale, politice şi spirituale. Nu conştiinţa oamenilor le determină existenţa, ci, dimpotrivă, existenţa lor socială le determină conştiinţa. Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor, forţele materiale de producţie ale societăţii intră în contradicţie cu relaţiile de producţie existente sau, ceea ce nu este decât expresia lor juridică, cu relaţiile de proprietate în cadrul cărora ele s-au dezvoltat până atunci. Din forme ale dezvoltării forţelor de producţie, aceste relaţii se prefac în cătuşe ale lor. Atunci începe o epocă de revoluţie socială. Odată cu schimbarea bazei economice, este revoluţionată, mai încet sau mai repede, toată uriaşa suprastructură. Cercetând astfel de revoluţionări, trebuie să facem întotdeauna o deosebire între revoluţionarea materială a condiţiilor economice de producţie, care poate fi constatată cu precizia ştiinţelor naturii şi formele juridice, politice, religioase,

[1] *V.I. Lenin, Karl Marx*, o introducere în marxism, în Capitalul, vol. I, Ed. Politică, Bucureşti, 1960, p. 18.

artistice sau filosofice, într-un cuvânt ideologice, în care oamenii devin conştienţi de acest conflict şi-l rezolvă prin luptă.

După cum un individ oarecare nu poate fi judecat după ceea ce gândeşte despre sine, tot astfel o asemenea epocă de revoluţii nu poate fi judecată prin prisma conştiinţei sale, ci, dimpotrivă, această conştiinţă trebuie explicată prin contradicţiile vieţii materiale, prin conflictul existent între forţele de producţie sociale şi relaţiile de producţie (...). În linii generale, modurile de producţie asiatic, antic feudal şi burghez-modern pot fi numite epoci de progres ale formaţiei economice a societăţii."[1]

Am dat acest citat pentru că el oglindeşte întreaga concepţie marxistă de maturitate cu privire la societate. Concepţia este materialistă pentru că existenţa este cea care determină conştiinţa şi nu invers. Pe acest materialism însă Marx a înţeles ceea ce nu a sesizat niciun gânditor până la el, şi anume faptul că societatea este un sistem de sisteme, că structura materială a societăţii stă la baza suprastructurii juridice, politice etc. Acest mod de abordare a structurilor sociale îi permite lui Marx să facă o analiză ştiinţifică a societăţii, după modul ştiinţelor naturale.

Este de reţinut faptul că aceste structuri nu depind cu nimic de conştiinţa umană, ci, din contră, ele sunt cele care fundamentează un anumit fel de conştiinţă. În felul acesta se fundamentează *determinismul istoric* care ridică probleme deosebite cu privire la raportul dintre *necesitate* şi *libertate*. Este de remarcat, de asemenea, că Marx vorbeşte de conştiinţă socială, ca suprastructură şi nu de conştiinţă umană individuală. Se observă că abordarea structuralistă a societăţii nu mai are ca fundament omul, ci structurile. Este o deplasare semnificativă de la om spre structură, o structură materială, de producţie, care nu depinde cu nimic de conştiinţa umană. Omul are o singură posibilitate, într-o astfel de ecuaţie: să conştientizeze structura şi să i se conformeze. Însăşi revoluţia nu este decât rezultat al conflictului dintre structuri, dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie. La Hegel omul se conforma spiritului obiectiv, care-i impunea norma; la Marx omul este dominat de forţele de producţie, care-i impun comportamentul. În ambele situaţii rolul omului este diminuat drastic, pentru că dominantă este structura.

Toate definiţiile sistemului şi ale structurii converg în a pune în evidenţă că ele se comportă ca un *întreg*, cu *proprietăţi* şi *funcţii proprii, distincte calitativ de proprietăţile elementelor componente*. O abordare structurală este, în ultimă instanţă, o abordare de tip formal, care riscă să piardă conţinutul, în cazul societăţii să piardă elementele de bază, adică oamenii.

În prefaţă la ediţia a doua a *Capitalului*, Marx este de acord cu modul în care M. Black a înţeles metoda sa. Acesta afirma că „Marx consideră mersul societăţii ca un proces istoric-natural, guvernat de legi care nu numai că sunt independente de voinţa, de conştiinţa şi de intenţiile oamenilor, ci, dimpotrivă, chiar determină voinţa, conştiinţa şi intenţiile oamenilor (...). Dacă elementul conştient joacă în istoria culturii un rol atât de subordonat, se înţelege de la sine că critica al cărei obiect este însăşi cultura poate mai puţin decât oricine să aibă la bază vreo formă sau vreun rezultat al conştiinţei."[2]

---

[1] *K. Marx*, Contribuţii la critica economiei politice, ESPLP, Bucureşti, 1954.
[2] *K. Marx*, Capitalul, op. cit., p. 52.

Că a vrut sau nu a vrut, Marx a dat naştere la două orientări: pe de o parte, o orientare de tip ideologic, transpusă în programele partidelor comuniste, pe de altă parte, o orientare de tip ştiinţific şi filosofic reprezentată de structuralismul contemporan.

§8. Concepţia marxistă despre drept şi stat

Dacă ar fi să analizăm opera lui Marx în ordine cronologică, ar trebui să se înceapă cu gândirea sa juridică. Afirmăm acest lucru pentru că, de fapt, întreaga sa gândire se fundamentează pe critica filosofiei hegeliene a dreptului. Critica pe care el o face lucrării lui Hegel, *„Principiile filosofiei dreptului"*, va determina întreaga sa atitudine, inclusiv în domeniul criticii economiei politice. În mod strict vorbind, critica filosofiei hegeliene a dreptului este o critică a statului. Lucrarea sa *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului* se axează pe critica concepţiei lui Hegel cu privire la stat. Era logic să procedeze aşa, pentru că în gândirea lui Hegel statul este chintesenţa dreptului, el este realitatea care întruneşte caracteristicile conştiinţei de sine. Până la urmă adevărata înstrăinare a omului se regăseşte în stat. Întreaga operă marxistă, chiar dacă îmbracă caracterul unei critici a economiei politice, vizează transformarea statului şi în final suprimarea acestuia. În felul acesta trebuie înţeleasă concepţia sa cu privire la dispariţia claselor, care, până la comunism, au jucat rolul de forţă motrice a dezvoltării societăţii omeneşti. Statul a apărut ca urmare a luptei de clasă, el fiind instrumentul prin intermediul căruia o clasă îşi impunea dominaţia asupra altei clase. Întreaga operă a lui Marx vizează, în ultimă instanţă, statul. De aceea afirmaţia că studiul filosofiei hegeliene a dreptului a fost hotărâtoare în orientarea gândirii lui Marx este pe deplin justificată. Marx împrumută de aici metoda dialectică şi, implicit, ideea că statul este o structură trecătoare. Această depăşire a statului, ca moment al dezvoltării istorice, rezulta în mod implicit şi din lucrarea lui Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*. În această lucrare Hegel rezumă însă omul, aşa cum afirma Marx, la o simplă abstracţie, statul fiind raţiunea conştientă de sine. De aceea Marx va reacţiona şi va afirma că „omul nu este o fiinţă abstractă, situată în afara lumii. Omul este *lumea omului*, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, *o concepţie răsturnată despre lume*, pentru că însuşi statul, societatea constituie *o lume întoarsă pe dos*."[1] Să nu uităm că această lucrare, nepublicată în timpul vieţii, este scrisă în 1843, înainte ca el să se fi apucat de studiul economiei politice şi de a lansa conceptul de înstrăinare. Acest lucru ne face să credem că studiul filosofiei hegeliene a dreptului şi *Fenomenologia spiritului* au stat la baza întregii sale opere. Concepţia sa juridică, axată în jurul problematicii statului, este de fapt chintesenţa operei sale, pentru că atitudinea sa critică faţă de stat se transformă într-o critică a societăţii burgheze în ansamblul său. Pornind de la această constatare suntem îndreptăţiţi să fim de acord cu A. Brimo care afirmă că programul marxist poate fi gândit ca „un anti-juridism şi un anti-etatism, fundamentând ceva ce ne pare

[1] *K. Marx*, Contribuţii la critica filosofiei Hegeliene a dreptului. Introducere, op. cit., p. 413.

a fi împreună cu praxisul revoluționar, caracteristica esențială a teoriei marxiste a dreptului și statului."[1]

În opinia lui Marx, în opera lui Hegel, atunci când se vorbește despre stat, societate civilă, familie etc. și raportul dintre acestea, se produce o inversare care răstoarnă problematica reală, astfel că adevăratul subiect devine predicat și invers. Este o lume pe dos, așa cum afirmă Marx adeseori „ideea se transformă în subiect de sine stătător, iar raportul *real* dintre familie și societate civilă, pe de o parte, și stat, pe de altă parte, este conceput ca activitate a lor *internă imaginară*. În realitate, familia și societatea civilă constituie premisele statului, căci tocmai ele sunt propriu-zis active; în gândirea speculativă însă toate acestea sunt răsturnate cu capul în jos."[2] Se observă aici două metode diferite în mod substanțial: metoda materialistă și cea idealistă. Nu este vorba numai de diferențierea între materialism și idealism, ci și de modul de deducție logică folosit de către cei doi filosofi. Hegel justifică începutul prin intermediul sfârșitului, adică familia și societatea civilă, care cronologic sunt anterioare statului, își găsesc adevărul abia prin stat care este sfârșitul seriei istorice, în timp ce pentru Marx familia și societatea civilă sunt premisele din care printr-o deducție corectă se întemeiază concluzia, care în situația noastră este statul. Marx urmează o metodă logică de tip cartezian, pe când Hegel a rupt definitiv cu această tradiție. Metoda hegeliană pune în evidență o dezvoltare istorică ciclică, pe când pentru Marx istoria urmează o dezvoltare lineară. La acesta din urmă statul este rezultatul întregii dezvoltări istorice, care îl întemeiază, pe când la Hegel abia statul este realul care dă temei familiei și societății civile și, de ce nu, omului în individualitatea sa. Afirmația lui Marx cum că filosofia lui Hegel „transformă peste tot ideea în subiect, iar subiectul propriu-zis, real – cum e simțul politic – în predicat", și că „dezvoltarea se desfășoară însă întotdeauna pe latura predicatului"[3], este corectă, pentru că la Hegel ideea, aici statul, este realul, toate celelalte laturi, ca predicate, sunt întemeiate pe ceea ce este real și dezvoltarea lor vizează atingerea acestei realități care este deja prezentă. Statul este ideea ca ceva prezent, care nu are nevoie de justificare, iar familia și societatea civilă se pun în mișcare pentru a se ridica la nivelul ideii și a căpăta, astfel, realitate. La Marx deducția este inversă: statul capătă realitate ca urmare a evoluției familiei și societății civile. Statul nu poate fi decât rezultatul acestei evoluții. De aceea Marx va afirma că Hegel „a transformat într-un produs al ideii, într-un predicat al ei, ceea ce este subiectul ei. El nu deduce ideea din obiect, ci își construiește obiectul după modelul unei gândiri definitivate în sine, și anume definitivate în sfera abstractă a logicii".[4]

Acest mod de a pune problema îi permite lui Marx să înfăptuiască o critică a statului pornind de la datele concrete ale statului burghez din vremea sa și să întemeieze o concepție revoluționară de răsturnare a acestuia. La Hegel, conform criticii marxiste, nu se poate întâmpla așa ceva, pentru că la el „nu gândirea se orientează

---

[1] *A. Brimo*, Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat, Pedone, Paris, 1978, p. 476.

[2] *K. Marx*, Contribuții la critica filosofiei Hegeliene a dreptului. Introducere, op. cit., p. 230.

[3] Ibidem, p. 233.

[4] Ibidem, p. 237.

după natura statului, ci statul după o idee preconceputã."[1] În schimb la Marx statul este rezultatul manifestării forţelor materiale, este produsul luptei de clasă, al antagonismelor ireconciliabile. În felul acesta marxismul îşi exprimă *anti-etatismul* tocmai ca rezultat al caracterului istoric al statului. Statul a apărut pe o anumită treaptă a dezvoltării sociale şi va dispărea în viitor, atunci când antagonismele de clasă nu vor mai fi motorul istoriei. Ca produs al luptei de clasă, statul este un fenomen de constrângere. Aşa cum afirma Engels, statul „nu reprezintă nicidecum o forţă impusă din afara societăţii. El nu este în plus realitatea ideii morale, imaginea şi realitatea raţiunii, cum pretinde Hegel; statul este produsul societăţii la un anumit stadiu al dezvoltării sale. El constituie mărturisirea că această societate este antrenată într-o insolubilă contradicţie cu ea însăşi, că este scindată în antagonisme ireconciliabile de care ea este în imposibilitate să se debaraseze. Dar pentru ca antagonismul claselor care au interese contradictorii să nu le facă să se devoreze una pe alta şi să devoreze societatea într-o luptă sterilă, devine necesară o forţă care, plasându-se în aparenţă mai presus de societate, să modereze conflictul şi să menţină în limite ordinea. Această forţă născută din societate, dar plasată mai presus de ea şi de care se îndepărtează din ce în ce mai mult, este statul.

Statul, în înţelesul său modern, apare ca rezultat al „emancipării proprietăţii private de comunitate", el căpătând „o existenţă de sine stătătoare, alături de societatea civilă şi în afara ei".[2] Ca urmare, „statul nu este altceva decât forma de organizare pe care au trebuit s-o adopte burghezii pentru a-şi garanta reciproc, atât în interior, cât şi în afara statului, proprietatea şi interesele lor".[3] În felul acesta, statul nu a reprezentat niciodată colectivitatea, ci numai pe indivizii care făceau parte din rândul clasei dominante. Această separare între stat şi colectivitate are loc pe fundalul desprinderii proprietăţii private de proprietatea colectivă şi transformarea forţelor (a relaţiilor) pur umane în forţe ale lucrurilor. Relaţiile dintre indivizi sunt condiţionate de relaţiile dintre lucruri, ceea ce pune în pericol colectivitatea. „Transformarea forţelor (a relaţiilor) personale datorită diviziunii muncii în forţe ale lucrurilor nu poate fi suprimată prin aceea că oamenii îşi vor scoate din cap ideea generală despre această transformare, ci numai prin aceea că indivizii îşi vor subordona din nou aceste forţe devenite forţe ale lucrurilor şi vor desfiinţa diviziunea muncii. Numai în cadrul colectivităţii individul capătă mijloacele care îi dau posibilitatea să-şi dezvolte multilateral aptitudinile sale: prin urmare, numai în cadrul colectivităţii devine posibilă libertatea personală".[4] O asemenea concepţie tinde însă să suprime proprietatea privată şi, implicit, statul, acesta din urmă nefiind decât urmarea instituirii în societate a forţei lucrurilor în locul relaţiilor personale. Suprimarea statului devine unul din conceptele cheie ale gândirii marxiste şi înţelegerea sa este esenţială înţelegerii ţelurilor acesteia. Acest mod de abordare a problematicii statului este rezultatul concepţiei istoriciste cu privire la societatea umană. Afirmaţiile lui Marx despre stat sunt valabile şi în domeniul juridicului, teoria sa fiind caracterizată de un anti-juridism

[1] Ibidem, p. 242.

[2] *Marx, Engels*, Forţe de producţie, forme de schimb şi forme de proprietate, în Mici scrieri economice, Ed. Politică, Bucureşti, 1969, p. 145.

[3] Ibidem, p. 145.

[4] Ibidem, p. 157.

radical. Dreptul, susținea Marx, nu evoluează conform unei logici interne proprii, el nu este un fenomen autonom, ci este un fenomen condiționat de producția materială și de relațiile materiale în care intră oamenii. Cu alte cuvinte modul de producție este cel care impune o anumită suprastructură, din care un loc important îl ocupă fenomenul juridic, el exprimând, de fapt, raporturile sociale de producție.

În *Ideologia germană* Marx susține că dreptul privat se dezvoltă paralel cu proprietatea privată prin descompunerea comunității naturale. Cu alte cuvinte, dreptul nu este rezultat al voinței individuale, ci rezultat al dezvoltării relațiilor de producție care impun o anumită formă de relații juridice. „În dezvoltarea ulterioară a relațiilor de proprietate, această iluzie juridică care reduce dreptul la simplă voință duce în mod necesar la situația că cineva poate avea un titlu juridic asupra unui obiect fără să aibă în realitate obiectul".[1]

Voința individuală nu mai joacă niciun rol în fundamentarea ordinii juridice, ci indivizii devin indivizi abstracți într-o ordine care îi transcende. Avem aici exprimată ideea că „pe de o parte, o totalitate de forțe productive care au îmbrăcat oarecum o formă obiectivă și nu mai sunt pentru indivizii înșiși forțe ale indivizilor, ci ale proprietății private, adică ale indivizilor umani în măsura în care ei sunt proprietari privați (...). Pe de altă parte, în fața acestor forțe productive stă majoritatea indivizilor de care s-au rupt aceste forțe și care, lipsiți de orice conținut real al vieții, au devenit astfel indivizi abstracți (...)".[2]

Marx explică apariția dreptului prin contradicția care apare la un moment dat în istorie între forma de relații și activitatea individuală. „Cât timp nu a apărut încă contradicția arătată mai sus, condițiile în care se desfășoară relațiile dintre indivizi țin de individualitatea lor și nu reprezintă pentru ei ceva exterior; ele sunt singurele condiții în care acești indivizi determinați, care există în cadrul unor relații determinate, își pot produce voința lor materială și ceea ce e legat de ea; ele sunt, prin urmare, condițiile autorității acestor indivizi și sunt produse de această autoritate."[3] Dezvoltarea contradicției dintre forțele de producție și relațiile în care intră indivizii nu mai depinde de aceștia din urmă, ci are loc spontan. De fiecare dată, în cadrul acestui proces, relațiile de producție rămân în urma forțelor de producție și astfel „un interes anterior, chiar atunci când forma de relații care corespunde unui interes ulterior, mai continuă mult timp, în virtutea tradiției, să dispună de putere sub forma unei comunități iluzorii (statul, dreptul) devenită de sine stătătoare față de indivizi, putere care în ultimă instanță nu poate fi sfărâmată decât prin revoluție."[4]

Din câte se observă, Marx și Engels consideră că statul și dreptul sunt o piedică în dezvoltarea forțelor de producție și că ele nu sunt decât forme ce țin de interese trecute. Ele pot fi înlăturate prin revoluție, iar dacă revoluția este comunistă și are ca țel desființarea claselor, înseamnă că statul și dreptul vor fi suprimate, locul lor fiind luat de societate pentru că în comunism interesul social și cel individual coincid și nu mai este necesară constrângerea. Dreptul și statul sunt un produs al vieții materiale a

---

[1] *K. Marx, Fr. Engels*, Ideologia germană, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, București, 1956, p. 63.

[2] Ibidem, p. 67.

[3] *Marx, Engels*, Forțe de producție, forme de schimb și forme de proprietate, op. cit., p. 154.

[4] Ibidem, p. 155.

societăţii. Se deduce că dreptul este un fenomen trecător, că el a apărut pe o treaptă de dezvoltare a forţelor de producţie şi va dispărea pe o altă treaptă a dezvoltării acestora, atunci când va exista un echilibru corespunzător între forţele şi relaţiile de producţie. În *Anti-Dühring*, Engels va combate teoria lui Dühring care pune relaţiile politice la baza dezvoltării istorice în detrimentul relaţiilor economice. Teoria lui Dühring avea tendinţa de a subordona forţele de producţie voinţei politice, ceea ce venea în contradicţie directă cu marxismul pentru că, în conformitate cu această teorie, statul şi dreptul sunt cele care orientează activitatea economică. „Raportul dintre politica generală şi formele de drept economic, susţinea Dühring, este atât de precis şi totodată *atât de original* determinat în sistemul meu, încât consider că este bine pentru uşurarea studiului să atrag atenţia asupra acestui lucru. Baza istoriei o constituie forma relaţiilor *politice*, iar dependenţele *economice* nu sunt decât un *rezultat* sau un caz special, deci totdeauna *fapte de o importanţă secundară*. Unele sisteme socialiste mai noi iau drept principiu conducător aparenţa transparentă a unui raport completamente inversat, considerând că formele subordonării politice izvorăsc din stările economice. Într-adevăr, aceste efecte de ordin secundar există ca atare şi se fac simţite în special astăzi; dar factorul primar trebuie căutat în forţa directă, în cea politică şi nu într-o forţă economică indirectă."[1] Într-o astfel de teorie economicul este subordonat statului şi dreptului. Suprimarea acestora ar duce la haos economic. Ca urmare rezultă că succesul dezvoltării sociale ar depinde de perfecţionarea continuă a statului şi a dreptului. Anti-juridismul marxist corespunde însă ideii că statul şi dreptul constituie o frână în dezvoltarea forţelor de producţie. Acesta este sensul afirmaţiilor clasicilor marxismului cum că „proletarii, pentru a-şi afirma personalitatea, trebuie să depăşească propria lor condiţie existentă de până acum, care este totodată condiţia de existenţă a întregii societăţi de până acum, adică trebuie să desfiinţeze munca. Iată de ce ei se află în opoziţie directă faţă de forma în care indivizii care compun societatea s-au manifestat până acum ca totalitate, adică faţă de stat, şi trebuie să răstoarne statul pentru a-şi afirma personalitatea."[2] Răsturnarea statului şi, implicit, desfiinţarea dreptului sunt un scop pragmatic al marxismului. Evoluţia dreptului, ca şi a statului, este condiţionată de evoluţia modurilor de producţie şi nu este decât reflectarea infrastructurii societăţii, ea este expresia raporturilor sociale de producţie. „Raporturile juridice, ca şi formele de stat, afirma Marx, nu pot fi înţelese nici prin ele însele, nici prin evoluţia generală a spiritului uman; ele îşi au din contră rădăcinile lor în condiţiile existenţei materiale."[3]

Inseparabile faţă de fenomenul statal, regulile de drept au caracter coercitiv, opresiv. Ele apără interesele burgheziei, clasă dominantă în societate, sunt de fapt „voinţa clasei voastre erijată în lege, voinţa al cărei conţinut este determinat de condiţiile materiale de existenţă ale clasei voastre"[4] aşa cum afirmau Marx şi Engels în *Manifestul Partidului Comunist*. Pornind de la această critică, Marx pune în

---

[1] Citat dat de *Engels* în Anti-Dühring, Ed. Partidului Muncitoresc Român, Bucureşti, 1952, p. 184.

[2] *K. Marx, Fr. Engels*, Forţe de producţie, forme de schimb şi forme de proprietate, op. cit., p. 160.

[3] *K. Marx*, Contribuţie la critica economiei politice, Prefaţă, op. cit.

[4] *K. Marx, Fr. Engels*, Manifestul Partidului Comunist, op. cit., p. 482.

evidență caracterul formal și iluzoriu al teoriilor cu privire la garantarea libertăților individuale. Concepțiile liberale, afirmă el, este adevărat că au avut un rol progresist, înnoitor față de perioada feudală, dar ele au permis accesul la putere al burgheziei, care este fundamentat pe distincții juridice fără valoare și pe înșelăciune. Această viziune formală se instaurează odată cu Revoluția franceză din 1789, când s-a instalat la putere o clasă care proclama în mod formal *egalitatea, libertatea* și *fraternitatea*. Aceste concepte rămân simple lozinci, dacă, așa cum susținea Marx, ele nu sunt rezultatul unor schimbări radicale în condițiile materiale, care conduc spre pierderea caracterului de clasă al proprietății. Drepturile omului nu trebuie privite din punct de vedere al individului ca monadă, ci ca ființă esențialmente socială. Drepturile omului, având un caracter pur formal, sunt drepturile, așa cum afirma Marx, „unui om egoist, ale omului separat de om, de esența sa comună. Este vorba de libertatea omului considerat ca o monadă izolată, repliat asupra sa însuși; dreptul omului nu este bazat pe legătura omului cu omul, ci, mai ales, pe separația omului de om, pe scurt, caracteristicile drepturilor omului nu merg mai sus de omul egoist". Această stare de lucruri nu poate fi îndreptată decât prin desființarea revoluționară a statului burghez.

În concepția lui Marx socializarea mijloacelor de producție trebuie să fie urmată în mod progresiv de socializarea statului și dreptului, până în momentul în care cele două elemente ale suprastructurii vor dispărea. Până când statul va dispărea, statul burghez va fi înlocuit de un stat de tip nou care, după ce își va îndeplini misiunea de socializare a mijloacelor de producție, va pieri. La început însă, pentru a se evita anarhia, trebuie recunoscută „necesitatea statului și a puterii de stat în perioada revoluționară în general, în epoca trecerii de la capitalism la socialism în special."[1]

Este interesant să atragem atenția asupra faptului că dispariția statului și a dreptului apare ca un proces istoric, care nu depinde de voința oamenilor, ci de evoluția economică a societății, adică de evoluția societății omenești spre socializare. În acest sens trebuie înțeleasă și afirmația lui Engels, conform căreia „statul nu este «*desființat*»: *el dispare treptat*."[2] Lenin avertizează că această frază din Engels nu trebuie interpretată greșit, ci trebuie avut în vedere faptul că statul burghez este desființat brutal, prin revoluție și că dispariția treptată a statului privește statul proletar de după revoluție. „Vorbind despre «dispariția treptată a statului», afirma Lenin, sau, și mai expresiv încă, despre «adormirea» acestuia, Engels se referă absolut limpede și categoric la epoca *de după* «luarea în stăpânire a mijloacelor de producție de către stat în numele întregii societăți», adică *după* revoluția socialistă."[3] În acest sens Engels va susține că „primul act prin care se manifestă ca reprezentantul real al întregii societăți – luarea în stăpânire a mijloacelor de producție în numele societății – este, în același timp, și ultimul său act independent ca stat. Intervenția unei puteri de stat în relațiile sociale devine de prisos, rând pe rând, în toate domeniile și se stinge de la sine".[4]

---

[1] *Lenin*, Sarcinile proletariatului în revoluția noastră, Opere alese, vol. II, ed. a II-a, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, 1954, p. 21.

[2] *Engels*, Anti-Dühring, op. cit., p. 301.

[3] *Lenin*, Statul și revoluția, Opere alese, vol. I, ed. a II-a, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, 1954, p. 143.

[4] *Engels*, Anti-Dühring, op. cit.

Secţiunea a 2-a. Concepţia lui Lenin despre stat

Lenin este cel care a fost chemat să pună în practică teoria marxistă cu privire la economie, lupta de clasă şi cu privire la stat şi drept. Ţinta acţiunilor sale revoluţionare a fost transformarea proletariatul în clasă dominantă în societate şi transformarea din temelii a puterii de stat. Din acest punct de vedere se poate spune că gândirea lui Lenin despre rolul statului în societate este fundamentală pentru înţelegerea întregii sale teorii şi acţiuni.

Când abordăm concepţia lui Lenin despre stat trebuie să avem în vedere două aspecte care se succed în timp: este vorba de rolul statului în revoluţia proletară şi sarcinile acestuia post-revoluţionare. Şi aceste ultime sarcini ale statului se diferenţiază, de asemenea, în timp: sarcinile imediate după revoluţie şi cele care urmează atunci când societatea socialistă se va consolida şi va trece la comunism.

Atât în perioada lui Marx şi Engels, cât şi în perioada lui Lenin se punea problema de a alege între anarhie, prin desfiinţarea imediată a statului şi suprimarea lentă a acestuia ca urmare a evoluţiei societăţii spre comunism. Marxismul a optat pentru cea de a doua variantă. De aceea pentru Lenin a fost foarte clar că trebuie să distrugă maşina de stat burgheză şi în locul ei să se instaleze la putere statul proletar, ca dictatură a proletariatului în perioada de după preluarea puterii. Marx susţinea ideea că „între societatea capitalistă şi cea comunistă se află perioada transformării revoluţionare a uneia în cealaltă. Acestei perioade îi corespunde şi o perioadă de tranziţie politică, şi statul acestei perioade nu poate fi altceva decât *dictatura revoluţionară a proletariatului*." Pornind de la această concepţie Lenin va delimita două perioade pe care societatea le va atinge în drumul spre comunism: 1. răsturnarea burgheziei, cucerirea puterii politice şi instaurarea dictaturii revoluţionare a proletariatului şi 2. perioada de tranziţie politică în care statul nu poate fi decât dictatura proletariatului. În titulatura însăşi a ambelor perioade apare însă cuvântul „dictatură", ceea ce face necesară, vrând-nevrând, analiza relaţiei dintre dictatură şi democraţie, mai ales că în capitalism se putea spune că se dezvolta un anumit tip de democraţie. Mai poate fi vorba de democraţie acolo unde se instalează dictatura, indiferent a cui dictatură este ea? Lenin constată că în capitalism există o formă de democraţie sub forma republicii democratice, „dar acest democratism este întotdeauna strâns în cadrul strâmt al exploatării capitaliste şi de aceea el rămâne întotdeauna, în fond, un democratism pentru o minoritate, numai pentru clasele avute, numai pentru cei bogaţi".[1] Liberalii din acea vreme susţineau că democraţia capitalistă este perfectibilă, mergând net spre o democraţie din ce în ce mai largă. Dar o astfel de teorie nu putea fi acceptată de Lenin, arătând, contra ei, că „mersul înainte, adică spre comunism, trece prin dictatura proletariatului, şi altfel nici nu se poate, căci nimeni altcineva şi pe altă cale nu poate *sfărâma împotrivirea* exploatatorilor capitaliştI."[2]

Este vorba de folosirea inevitabilă a forţei pentru reprimarea exploatatorilor. Şi acolo unde se foloseşte forţa nu poate fi vorba de democraţie, motiv pentru care perioada cât durează dictatura proletariatului nu poate fi concepută ca democraţie.

---

[1] *Lenin*, Statul şi revoluţia, op. cit., p. 189.

[2] Ibidem, p. 190.

Când este vorba de capitaliști „pe aceştia trebuie să-i reprimăm spre a elibera omenirea de robia salariată, împotrivirea lor trebuie s-o sfărâmăm prin forță, şi este limpede că acolo unde există reprimare, unde există violență, nu există libertate, nu există democrație".[1] Aceste afirmații ale lui Lenin se sprijină pe ideile exprimate în scrisoarea lui Engels către Bebel: „câtă vreme proletariatul mai foloseşte statul, el îl foloseşte nu în interesul libertății, ci în vederea reprimării adversarilor săi şi de îndată ce poate fi vorba de libertate, statul ca atare încetează să mai existe".

Până când se va instaura comunismul, atâta vreme cât statul mai există nu poate fi vorba de democrație şi libertate. Dispariția statului se va face treptat şi nu în mod *spontan*. Comunismul este societatea fără clase şi, ca urmare, statul nu-şi mai are rostul, pentru că el este expresia dominării de clasă şi deci nu mai este necesară reprimarea.

Cu toate că în unele locuri Lenin afirmă că în perioada de tranziție spre comunism nu poate fi vorba de democrație, în alte locuri el afirmă că „dictatura proletariatului, perioadă de trecere la comunism, va da naştere pentru întâia oară democrației pentru popor, pentru majoritate, paralel cu reprimarea necesară a minorității, a exploatatorilor."[2] Este însă clar, am zice noi, că nu poate fi vorba de democrație acolo unde măcar un singur om este înlăturat de la exercițiul acesteia sau este reprimat. Lenin spune însă că în toată perioada de tranziție la comunism „un aparat special, o maşină specială de reprimare, statul, mai este *încă* necesar, dar acesta este deja un stat de tranziție, el nu mai este un stat în sensul propriu al cuvântului (...)".[3] La violență, reiese din gândirea lui Lenin, trebuie răspuns cu violență.

Întrebările care stăruie în mintea fiecăruia sunt doar câteva şi ele sunt esențiale: poate fi democrația instaurată prin violență? După ce s-a folosit violența, se mai poate vorbi de împăcarea omului cu sine şi, mai mult, de împăcarea omului cu celălalt? Violența nu naşte o violență perpetuă?

După ce a fost înlăturată clasa exploatatorilor „comunismul creează situația în care statul devine cu totul inutil, deoarece nu mai există *nimeni* care să fie reprimat, nimeni în înțelesul de *clasă*, în înțelesul luptei sistematice împotriva unei anumite părți a populației".[4] Lenin împrumută anti-etatismul lui Marx şi Engels susținând în ton cu aceştia „absurditatea îmbinării cuvintelor *libertate* şi *stat*. „Atâta timp cât există statul, nu există libertate. Când va exista libertate, nu va exista stat."[5] În democrație nu există libertate pentru că „democrația este o formă a statului, una din varietățile statului. Prin urmare, ea reprezintă, ca orice stat, aplicarea organizată, sistematică a constrângerii față de oameni".[6]

În susținerea ideilor sale despre comunism Lenin va da un citat din Marx, în care acesta susținea că „în faza superioară a societății comuniste, după ce va fi dispărut subordonarea înrobitoare a indivizilor față de diviziunea muncii şi odată cu ea opoziția dintre munca intelectuală şi munca fizică, când munca nu va mai fi un

[1] Ibidem, p. 130.
[2] Ibidem, p. 191.
[3] Ibidem, p. 191.
[4] Ibidem, p. 192.
[5] Ibidem, p. 195.
[6] Ibidem, p. 195.

mijloc de existenţă, ci va fi devenit ea însăşi prima nevoie vitală; când odată cu dezvoltarea multilaterală a indivizilor vor fi sporit şi forţele de producţie, iar toate izvoarele avuţiei colective vor ţâşni mai bogat – abia atunci concepţiile burgheze înguste asupra dreptului vor putea fi depăşite cu totul şi societatea va putea înscrie pe stindardele ei: «de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi»". Pornind de la aceste idei Lenin îşi va susţine propria sa concepţie cu privire la dispariţia statului, afirmând că „statul va putea să dispară complet atunci când societatea va înfăptui principiul: «de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi», cu alte cuvinte atunci când oamenii se vor obişnui atât de mult cu respectarea regulilor fundamentale ale convieţuirii sociale şi când munca lor va fi atât de productivă, încât ei vor munci de bunăvoie, după *capacităţi*".[1]

Nu vom continua cu analiza operei lui Lenin pentru că ea, de fapt, urmează pas cu pas concepţiile lui Marx şi Engels. Lenin a avut şansa de a aplica în practică opera înaintaşilor săi. Din punct de vedere teoretic, de profunzime, Lenin nu aduce nimic nou faţă de dascălii săi. Este instructiv de urmărit însă cum au evoluat concepţiile despre drept şi stat în perioada statului sovietic.

Secţiunea a 3-a. Statul şi dreptul în U.R.S.S.

Pentru a analiza această perioadă este necesar să reamintim că dispariţia statului şi dreptului a fost concepută de Marx, Engels şi apoi Lenin, ca un proces de lungă durată, având ca temei dezvoltarea considerabilă a forţelor de producţie. Cu alte cuvinte, este vorba de un proces în totalitate obiectiv. În acest sens Lenin susţinea că „noi nu putem cunoaşte cât de repede această dezvoltare va progresa, cât de repede va veni momentul suprimării diviziunii muncii, ca suprimare a opoziţiei între munca intelectuală şi munca fizică, munca devenind o necesitate vitală. Din această cauză noi putem vorbi numai de dispariţia inevitabilă a statului, cu sublinierea timpului lung al procesului, cu sublinierea că această dispariţie depinde de rapiditatea cu care se va dezvolta faza superioară a comunismului şi lăsând deschise problemele de detaliu, sau formele concrete ale dispariţiei, fiind cunoscut faptul că noi nu dispunem de un material care să ne permită soluţionarea acestei probleme".[2] Este vorba aici de o teză deterministă, dar care nu poate face predicţii categorice asupra viitorului îndelungat.

Odată cu preluarea puterii de către proletariat în U.R.S.S., acest mod al clasicilor marxismului de a pune problema este părăsit, fiind înlocuit cu o concepţie *voluntaristă,* potrivit căreia statul nu mai dispare el însuşi, ci dispariţia sa este provocată printr-o măsură legală, printr-o decizie liberă a guvernării sovietice: dispariţia este îngăduinţă".[3] Când va veni acel moment nimeni nu putea şti.

În perioada 1921-1928 în U.R.S.S. se pune în aplicare aşa-numita *Noua politică economică* (NEP) caracterizată prin întărirea legalităţii. Se renunţă la idealul unei societăţi bazate pe simpla echitate şi pe sentimentul simplu al justiţiei unei societăţi

[1] Ibidem, p. 196.
[2] *Lenin*, Statul şi revoluţia, op. cit., p. 196.
[3] *A. Brimo*, op. cit., p. 485.

caracterizate prin fraternitate. În această perioadă se reorganizează sistemul juridic şi se promulgă coduri pentru toate domeniile de activitate: codul civil, codul de procedură civilă, codul penal şi de procedură penală, codul familiei, codul agrar. În sistemul organizării judiciare apare procuratura care este învestită cu puteri deosebite, având rolul de a supraveghea legalitatea. Se trece de la administrarea întreprinderilor de stat de către un singur director care poartă întreaga responsabilitate la conducerea colectivă.

Pe toată perioada construcţiei socialiste „au fost conservate legile vechi, dar au fost interpretate, adeseori, de o manieră nouă care să reflecte revoluţia politică intervenită".[1]

Legalitatea de tip nou a fost promovată încă din timpul revoluţiei din 1917, când se pun bazele de principiu ale conceptului de drept socialist. Pornind de la acest concept se va sublinia în perioada *NEP*, necesitatea statului sovietic nu numai în organizarea economică, ci şi în drept. Justificarea unui astfel de concept despre stat şi drept se regăseşte în teza clasicilor marxişti conform căreia statul este necesar în perioada de tranziţie spre comunism, cu condiţia ca el să fie pus în slujba claselor care în trecut au fost exploatate. În această perioadă (NEP şi sub dictatura lui Stalin) se confruntă două teorii ale dreptului: cea a lui Pasukanis, ca viziune sociologică asupra dreptului, şi cea a lui Vychinsky de sorginte voluntaristă. Pasukanis considera raporturile juridice ca fiind expresia imediată a raporturilor sociale. Prin acest mod de a pune problema el era aproape de concepţia marxistă cu privire la caracterul determinant al relaţiilor sociale obiective în raport cu raporturile de tip juridic. În concepţia sa „raportul juridic emană direct din societatea civilă, din viaţa socială, în primul rând din dreptul obiectiv, pentru că drepturile subiective sunt direct determinate de raportul juridic".[2] El critică concepţia conform căreia fenomenele economice sunt determinate de fenomenul juridic, şi desigur, nu va fi de acord cu teoria normativistă kelseniană care situează norma juridică într-o poziţie determinantă în raport cu viaţa economică. „El atacă mai ales pe Kelsen şi şcoala normativistă. «Dreptul ca ansamblu de norme, nu este decât o abstracţie fără viaţă». Kelsen fetişizează norma. Ordinea juridică normativă nu poate crea nicidecum raportul juridic; ea prezervă, garantează, dar nu îl creează. Norma este momentul secundar al unei suprastructuri derivate, de acelaşi fel cu altă structură fără de care ea nu poate fi edictată: organizarea politică"[3]. Aceeaşi greşeală persistă atunci când se consideră ca fiind primar dreptul subiectiv în raport cu viaţa socială, fiind socotit ca independent de reglementările externe, adică în raport cu viaţa socială. Din aceste idei se deduce că statul nu creează raporturile juridice, el le garantează prin norme şi prin sancţiunea pe care o edictează.

Statul, va susţine Pasukanis, este un instrument de coerciţie în serviciul clasei dominante.[4] Această ultimă idee nu contravine teoriei marxiste conform căreia în perioada trecerii de la capitalism la socialism clasa dominantă este clasa muncitoare

---

[1] *R. David*, Les grands sistèmes de droit contemporains, Dalloz, Sixième édition, Paris, 1974, p. 200.

[2] Ibidem, p. 487.

[3] Ibidem, p. 487.

[4] A se vedea, în acest sens, *Pasukanis*, Théorie générale du droit, op. cit.

şi are nevoie de stat pentru a reprima fostele clase exploatatoare. Reglementările juridice din societatea burgheză sunt expresia contradicţiilor antagoniste de interese. Dispariţia dreptului va avea loc atunci când contradicţia dintre interesul individual şi interesul social este depăşită. „Cu teoriile lui Pasukanis şi cu politica lui Lenin, schema iniţială a marxismului nu a suferit nicio deformaţie substanţială. Statul creat este un stat revoluţionar, dar un stat de tranziţie".[1]

Odată cu consolidarea puterii lui Stalin, prin Constituţia U.R.S.S. din 1936, se observă o deviere de la tezele marxist-leniniste, în sensul că se pune un accent deosebit pe creşterea rolului statului în construcţia socialistă. Mai mult, se consideră că rezultatele obţinute sunt rodul creator al legislaţiei sovietice. Stalin va susţine că „rolul creator al legislaţiei sovietice se manifestă în faptul că ea consolidează proprietatea colectivă socialistă ca bază a economiei socialiste, că ea orientează viaţa economică a ţării după un plan unic, că ea serveşte la dezvoltarea colaborării fraterne a cetăţenilor sovietici în procesul de producţie". Prin aceste afirmaţii Stalin promova teza necesităţii primordiale a statului şi dreptului socialist, care va conduce, în final, la justificarea dictaturii. Conform teoriei lui Marx, şi susţinută de Lenin, scopul dictaturii era acela de a crea condiţiile pentru instaurarea unei democraţii autentice, care va duce în final la dispariţia statului şi dreptului ca expresie a societăţii împărţite în clase antagoniste. Stalin renunţă la acest ideal şi statul nu va mai fi al partidului clasei muncitoare, ci al secretarului general. Dispariţia statului şi a dreptului deveneau în acest fel o simplă utopie.

Fundamentarea teoretică a unei astfel de poziţii vine din partea lui Vychinshy, care va adopta o concepţie voluntaristă cu privire la stat. El va da o definiţie a dreptului care justifică dictatura. „Dreptul, va susţine el, este totalitatea conduitelor umane stabilite de stat ca putere a clasei dominante în societate, şi deopotrivă a cutumelor şi a regulilor de viaţă curent sancţionate de autoritatea de stat, a căror aplicare este recunoscută ca obligatorie de forţa aparatului de stat în vederea ocrotirii, menţinerii şi dezvoltării raporturilor sociale şi ordinei sociale avantajoasă şi convenabilă pentru clasa dominantă". Devierea este evidentă şi ea intră în contradicţie cu tezele marxist-leniniste. „A defini dreptul prin sancţiunea sa de stat înseamnă revenirea la principiul legalităţii formale, combătând tezele juriştilor leninişti, legalitate formală care nu se mai defineşte printr-o referinţă la ţelurile socialiste, ci la originea sa organică; toate documentele emanând de la puterea instituită, ca aceea a tribunalului suprem, sunt surse ale dreptului. Dreptul nu mai este considerat de Vychinsky ca o categorie juridică, ci politică; dreptul este în mod natural o categorie politică, căci el serveşte interesele statului socialist. De aceea, toţi cei care au cerut suprimarea statului şi dreptului, în particular Pasukanis, au dezvoltat teorii subversive. Dreptul îndeplineşte ţelurile revoluţionare prin medierea statului; dreptul nu mai este un sistem de raporturi sociale, el este o normă politică în serviciul scopului colectiv. Respectul dreptului trebuie să fie asigurat prin toate forţele coercitive ale statului socialist."[2]

Odată cu venirea la putere a lui Hrusciov, această tendinţă spre totalitarism devine mai atenuată, fără însă a întoarce în totalitate spatele tezelor staliniste. După venirea

[1] Ibidem, p. 491.
[2] Ibidem, p. 493.

la putere a lui Gorbaciov libertatea devine factorul care va duce la distrugerea sistemului. Colectivismul a fost înfrânt de către inițiativa particulară.

Se cunoaște că Marx a transformat opoziția dintre spirit și materie în opoziția dintre societate, ca subiect, și realitatea naturală în ipostaza de obiect. Acest mod de a gândi transformă opoziția dintre om și natură în aceea dintre societate și natură. Omul cade în derizoriu în raport cu societatea care devine adevăratul *subiect*. S-a observat că în felul acesta se ajunge la colectivism și la promovarea structurii în detrimentul omului. Neomarxiștii vor încerca să atenueze acest rezultat: structura trebuie pusă în slujba omului și nu invers.

Am făcut aici o critică sumară a marxismului. O critică amănunțită a acestui fenomen ar presupune pagini multe de carte, pentru că el este de o complexitate inimaginabilă.

Ceea ce se poate reține, fără a greși, este faptul că atunci când se vizează viața socială, predicțiile pe termen lung nu sunt posibile, tocmai pentru că aici nu poate funcționa, ca în științele naturii, principiul cauzalității, omul până în acest moment nu a putut depăși acest principiu; chiar dacă tentative există, ele sunt încă timide. Hegel a avut și el o astfel de tentativă, prin folosirea metodei dialectice, dar ori nu a sesizat în profunzime implicațiile acestei metode, ori el nu a fost încă suficient de bine înțeles. Dialectica, punând în mișcare ideea, o mișcare orientată, a dat iluzia predicției istorice. Marxismul este dovada palpabilă că așa ceva nu este posibil.

Secțiunea a 4-a. Critica marxismului

Este mai mult decât dificil să încerci să realizezi o critică a marxismului în câteva pagini de carte. Această dificultate rezultă din faptul că gândirea marxistă a produs mutații fundamentale nu numai în filosofie, ci și în viața concret-istorică a omului. Cu alte cuvinte, gândirea marxistă este o practică socială; teoria este pusă în mod nemijlocit în slujba revoluției proletare și a construcției sociale menite să ducă la societatea comunistă. Această împletire și chiar suprapunere a teoriei cu practica este de o noutate și o complexitate covârșitoare, neîntâlnită până la Marx. De aceea, o critică a marxismului nu se poate rezuma la o simplă critică a teoriei marxiste, ci a impactului social direct pe care l-a adus această teorie.

În concepția lui Marx, practica socială este cea căreia trebuie să i se subordoneze teoria. De aici critica adusă de el, încă din tinerețe, gândirii pure așa cum a fost concepută de Hegel, și nu numai de el. Această critică se baza pe concepția lui Marx că forțele de producție, și implicit modul de producție, este cel care întemeiază gândirea, și nu invers. Mergând pe această linie, el a dat o importanță primordială existenței sociale care impune un anumit mod de gândire în plan intelectual. În termenii economiei politice infrastructura este cea care impune regulile suprastructurii sociale din care fac parte și statul și dreptul. Pornind de la această schemă fundamentală, Marx va susține că dezvoltarea istorică aparține unui factor care nu depinde cu nimic de conștiința umană. Cu toate că există un raport dialectic între suprastructură și infrastructură, aceasta din urmă impune regulile dezvoltării societății omenești.

Pornind de la această modalitate de gândire teoretică apar primele contradicţii care au avut repercusiuni în practica socială. Dacă infrastructura este fundamentală, atunci chiar şi în socialism şi apoi în comunism ea îşi va impune regulile şi va da naştere unei evoluţii sociale care scapă controlului conştient al oamenilor. S-a observat însă că în practică socialismul şi comunismul au fost o construcţie conştientă impusă de factorul politic, având ca instrumente statul şi dreptul. Există aici o contradicţie de fond. Marx, Engels şi chiar Lenin au conceput dispariţia statului şi dreptului ca pe un proces istoric obiectiv; el va veni atunci când societatea va fi pregătită. Din punct de vedere teoretic o astfel de concepţie despre dispariţia statului şi dreptului este în acord cu concepţia cu privire la rolul dominant al infrastructurii în procesul dezvoltării sociale. În practica ţărilor care au experimentat socialismul, acest proces este însă dirijat şi, ca urmare, factorul numit suprastructură capătă un rol fundamental. Se observă aici un viciu al gândirii marxiste care afectează schema sa profundă, aceea a relaţiei dintre infrastructură şi suprastructură. Chiar s-a susţinut în perioada socialismului, de către teoreticienii socialişti, că factorul conştient devine din ce în ce mai important. Aceste atacuri la schema marxistă fundamentală ne duc cu gândul la o concepţie care devine, până la urmă, absurdă, şi anume că până în pragul comunismului societatea umană s-a dezvoltat în mod inconştient, supusă unui determinism material implacabil, şi că numai odată cu comunismul omul devine conştient de sine şi construieşte această societate în cunoştinţă de cauză. Instrumentele acestei conştiinţe de sine sunt statul şi dreptul, ambele subordonate politicului.

Dispariţia statului şi dreptului este modul unei decizii politice. Ce se întâmplă însă cu politicul? El rămâne ca elementul de conştiinţă care uneşte toate planurile sociale. Ori se cunoaşte că politicul este autoritate, chiar dacă, să spunem, nu îmbracă forme statale propriu-zise şi este doar partizan.

Critica marxismului trebuie să aibă în vedere faptul că Marx şi cei care l-au urmat, nu au luat în consideraţie în suficientă măsură rolul conştiinţei umane în construcţia socială. Neomarxiştii vor încerca să corijeze această deficienţă a sistemului, conectând sociologia marxistă la investigaţiile făcute de psihanaliză asupra individului uman.

O altă eroare a marxismului este aceea a aplicării legii cauzalităţii, care se regăseşte în natură, la viaţa socială. În felul acesta s-a ajuns la un determinism economic constrângător pentru individul uman. Economicul este cauza organizării suprastructurale, ceea ce înseamnă că existenţa socială este cauza conştiinţei. Schema este simplistă. Se poate invoca în favoarea lui Marx faptul că există o legătură dialectică între infrastructură şi suprastructură, şi că în această dialectică şi suprastructura are rolul său. Este adevărat. Dar este neîndoielnic faptul că prin determinismul economic acceptat suntem în prezenţa unei relaţii cauzale care anulează metoda dialectică. Într-o relaţie de tip dialectic, cei doi termeni în relaţie ocupă locuri egale, altfel nu are loc sinteza. Aceasta din urmă nu este rodul unei legături cauzale. La Hegel dezvoltarea se produce în cerc, un cerc care ajunge cerc de cercuri; la Marx dezvoltarea este lineară, cauzală.

Datorită acestui mod determinist de a pune problema, omul este subordonat structurilor, fie că sunt economice, sau structuri de stat sau juridice. Este urmarea firească a faptului că structurile iau naştere fără contribuţie umană. Când s-a afirmat că în comunism omul construieşte conştient societatea, s-a avut în vedere *omul* care, pe de

o parte, este un *om impersonal* şi abstract, iar, pe de altă parte, se confundă cu *omul politic*, cu *dictatorul*. De aici consecinţa imediată constă în faptul că o construcţie conştientă a comunismului nu aparţine omului obişnuit, ci omului politic, care devenit dictator, îndrumă după voia sa oamenii din societate, aceştia percepând tot mai mult societatea ca nefiind a lor. Suntem acum în prezenţa unei înstrăinări care nu mai ţine de economie, ci în exclusivitate de politic. Statul şi dreptul nu-şi diminuează rolul, ci şi-l întăresc tot mai mult. *Alienarea politică* domină *alienarea economică* susţinută de Marx şi devine *frustrare* de natură *spirituală*. De aceea contradicţia care avea ca fundament economicul se transferă într-o contradicţie de natură *pur* politică, bineînţeles şi cu consecinţe economice radicale. Alienarea de natură politică, o alienare transferată în sfera pură a conştiinţei de sine, devine dominantă şi ea va duce la prăbuşirea statelor comuniste. Alienarea politică a dus la o criză de sistem dincolo de structura de natură economică, care nu a mai avut un cuvânt prea mare de spus. Alienarea politică poate fi socotită ca fiind declanşată de o alienare teoretică, în sensul că teoria, incorectă, a impus societăţii un determinism implacabil. Ceea ce s-a întâmplat în ţările foste socialiste, ţine, într-un fel, de revolta *oamenilor* împotriva *Omului*, impus în istorie ca un element impersonal, rece, străin de esenţa umană.

Concluzia care se poate desprinde din cele arătate aici este că în cadrul societăţii umane previziunile sunt sortite eşecului. Previziunile lui Marx s-au bazat pe un determinism social, întemeiat la rândul său pe principiul cauzalităţii. Or, un astfel de principiu este inaplicabil societăţii umane. El presupune o înaintare infinită de la cauză la efect, o progresie continuă ce se prelungeşte într-un viitor determinat. Din experienţa fostelor ţări socialiste s-a putut observa că progresul ca înaintare spre viitor s-a transformat într-o reîntoarcere la vechile obiceiuri. Este vorba de un *viitor* regăsit în *trecut*, ceea ce anulează progresul linear în istorie şi pune în discuţie conceptul de viitor şi de progres.

O altă eroare a marxismului este una de natură politică, bineînţeles rezultată din determinarea economică. Marx şi marxiştii ortodocşi au susţinut apariţia comunismului ca rezultat al revoluţiei proletare, au susţinut că adevărata democraţie nu se instaurează prin *evoluţie* lentă, ci prin revoluţie *violentă*, care să ducă la *suprimarea* claselor exploatatoare. Mai poate fi vorba de democraţie acolo unde se are în vedere violenţa? Dacă un singur om are de suferit, din punct de vedere politic într-o societate, acolo nu mai este democraţie. Democraţie, în adevăratul sens al acestui cuvânt, nu există în societatea capitalistă, unde o minoritate domină majoritatea, dar ea nu poate exista nici acolo unde majoritatea domină minoritatea. Se cunoaşte că marxismul a susţinut construirea unei democraţii în care majoritatea proletară să domine şi să suprime minoritatea de exploatatori. Violenţa însă naşte violenţă şi idealul democratic este suprimat.

Marxismul a fost victima unei dileme: ori acceptă democraţia fără violenţă şi atunci realizarea comunismului este imposibilă, pentru că sunt mulţi cei care se opun, ori acceptă violenţa şi riscă să atragă pe veci duşmănia unei bune părţi din populaţie. În ambele situaţii comunismul, ca pace socială, nu este posibil. În ambele situaţii statul şi dreptul nu dispar, ci se întăresc tot mai mult.

În ambele cazuri este în joc o criză a conştiinţei individuale, pentru că ori într-o situaţie, ori în cealaltă individul are de suferit. O criză a conştiinţei individuale se

conturează mai rapid acolo unde se pune în ecuaţie violenţa. Aici criza conştiinţei individuale duce la o criză de sistem. Golirea fiinţei umane de orice conţinut individual, egalizarea, creează un vid al inutilităţii şi de aici la o indiferenţă generalizată faţă de idealurile propuse de un factor perceput la nivelul individual ca străin şi, până la urmă, inuman. Această criză interioară, acest gol sufletesc a dus, în fostele ţări comuniste, la criza sistemului. Ce concluzii se desprind din această experienţă pe care am trăit-o? Nu sunt altele decât acelea că trecerea individualităţii umane în plan secundar poate avea consecinţe dintre cele mai tragice. Relativizarea excesivă a individualităţii duce inevitabil la o dictatură perpetuă. Capitalismul reuşeşte să subziste încă pentru că politica faţă de individ este maleabilă şi reuşeşte să creeze iluzia libertăţii. Comunismul a vrut să aducă o libertate care nu aparţinea indivizilor, ci societăţii idealizate şi abstracte, rămase la îndemâna unei minorităţi politice. În numele interesului revoluţiei, libertăţile politice au fost „capturate" în profitul unei minorităţi şi indivizii au pierdut sentimentul de a exersa o influenţă directă asupra destinului colectivităţii lor sociale.

Una din contradicţiile principale create de teoria şi practica marxistă este aceea dintre *politic* şi *intelectual*. Intelectualitatea a fost, la început, în mare parte suprimată, iar după aceea trecută la periferia politicului. De aceea elementele cele mai capabile ale societăţii au devenit simpli pioni în mâna politicului. Este aici urmarea dominaţiei economicului şi a proletariatului ca rezultat al acestuia. Spiritualul într-o astfel de societate este marginalizat şi subordonat fără menajamente politicului. La fel s-a întâmplat cu biserica. Ambele laturi ale spiritului – filosofică şi religioasă – au devenit nu numai neînsemnate, ci chiar periculoase. A subordona spiritualul economicului şi a-l marginaliza, în numele omului nou, înseamnă a suprima ceea ce este esenţial uman, cu consecinţe dintre cele mai grave. Această contradicţie a dus la dezagregarea statului şi dreptului de tip comunist.

Contradicţia aceasta dintre politic şi intelectual este o contradicţie situată la nivelul suprastructurii. Noi am trăit evenimentul acesta, în care o contradicţie situată exclusiv în sânul suprastructurii a dus la suprimarea unui anumit mod de organizare economică. Dispariţia statului socialist a fost, în cea mai mare parte, rezultat al acestei contradicţii. Este încă un element care demonstrează că schema cauzală marxistă nu este tocmai corectă şi că istoria este mult mai complexă decât şi-a imaginat materialismul istoric.

Este bine cunoscut că spiritul aparţine individualităţii umane, pe când economicul vizează colectivitatea. Criza sistemului socialist a apărut pe fundalul crizei dintre individ, ca unic deţinător al spiritului, şi colectivitatea, care a încercat să-şi aroge spiritualitatea. Această criză este dintre cele mai profunde pentru că ea duce la suprimarea individualităţii. O colectivitate fără individualităţi este din capul locului o societate pur formală, iar statul şi dreptul ei chintesenţa unei realităţi lipsite de conţinut. De aici înstrăinarea culturală, intelectuală, religioasă, percepută ca îndepărtare de esenţa spirituală a individului uman. Nu este vorba în primul rând de o înstrăinare de natură economică, ci de una pur spirituală, care este cu mult mai gravă.

Vorbind de sistemul cognitiv al etatismului colectivist centralizator, Gurvitch trăgea, în lucrarea sa *Cadrele sociale ale cunoaşterii*, următoarea concluzie: „acest sistem comportă un grav defect care rezidă în joncţiunea dintre o doctrină politică

particulară cu o orientare filosofică specifică, ambele artificial impuse, sub o formă în acelaşi timp cristalizată şi schimbătoare. Aceste două moduri ale cunoaşterii se găsesc serios deformate, compromise chiar, de un dogmatism evident care le supune la nişte «cuvinte de ordine» dictate de undeva de sus"[1].

Faptul că Marx în operele sale de bază, Ideologia germană, Capitalul etc. aduce în prim plan *structura* socială a dat naştere ulterior la două modalităţi de gândire care se prelungesc până în zilele noastre: pe de o parte, orientarea de natură *ideologică* care a făcut posibilă preluarea puterii de către partidele clasei muncitoare în mai multe ţări de pe diferite continente, pe de altă parte, o orientare de natură filosofico-ştiinţifică numită structuralism, cu o pondere însemnată în gândirea secolului XX. În ambele cazuri s-a simţit influenţa lui Marx cu privire la superioritatea socială în detrimentul omului concret. Atât o orientare, cât şi cealaltă au pierdut omul în hăţişul incomprehensibil al structurii. Dacă odată cu trecerea modernităţii şi după Hegel, Nietzsche putea afirma că Dumnezeu a murit, în zilele noastre, odată cu ideologia marxistă şi cu structuralismul, care se revendică din marxism, se poate afirma, fără a greşi: „Omul a murit, trăiască structura!". Putem oare învinovăţi numai marxismul de această gravă eroare? Ştiinţa în întregul ei nu este oare structuralistă? Teoria relativităţii nu diminuează importanţa omului şi-l introduce în sisteme din ce în ce mai complexe în care îi pierde urma? Secolul XX a fost un secol ateu şi la această orientare a contribuit gândirea umană în ansamblul său. Reprezentantul acestei orientări în plan social a fost Marx, iar consecinţele pentru secolul XX sunt de acum cunoscute.

[1] *G. Gurvitch*, Les cadres sociaux de la connaissance, P.U.F., Paris, 1966, p. 228.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul XIV
Neomarxismul

Secţiunea 1. Antonio Gramsci

§1. Viaţa şi opera

Gramsci s-a născut la Ales (Sardinia) în anul 1891. El studiază de timpuriu presa socialistă, şi începând cu anul 1908 unele din lucrările lui Marx. În 1911 se înscrie la Facultatea de litere a Universităţii din Torino, perioadă în care aderă (1913) la secţia socialistă din oraş. Gândirea lui Gramsci se formează în perioada când marxismul pătrunde în Italia, unde va întâlni un curent puternic al cărui reprezentant de seamă era B. Croce.

În anul 1892 s-a înfiinţat Partidul Socialist Italian a cărui acţiune politică va sta sub semnul unei interpretări *pozitive* şi *fataliste* a marxismului. Ideile partidului vor fi influenţate şi de *evoluţionismul spencerian* care s-a substituit pe o perioadă bună de timp materialismului istoric. În aceeaşi perioadă, pe lângă influenţa pozitivismului se simte şi influenţa interpretărilor metafizice şi economiste ale marxismului. Un curent important în mişcarea socialistă este astfel reprezentat de *revizionism*, al cărui iniţiator a fost Bernstein şi care încerca să destrame tezele de bază ale gândirii marxiste amestecând-o cu tezele de tip liberal. Reacţia împotriva revizionismului este foarte puternică, ea antrenând numeroşi gânditori, din ţări diferite, care îşi propun să apere tezele de bază ale marxismului. În Italia replica filosofică dată revizionismului vine din partea lui Antonio Labriola, cel care va contribui cel mai mult la cristalizarea ideilor lui A. Gramsci.

O influenţă deosebită asupra formării gândirii lui Gramsci a avut-o opera lui Benedetto Croce. În *Caiete din închisoare*, Gramsci va mărturisi că era încă din 1917 crocian, afirmând că filosofia lui Croce putea să fie punctul de plecare în vederea renaşterii marxismului în secolul XX. El va susţine „că aşa cum hegelianismul fusese premisa marxismului în secolul al XIX-lea, la originile civilizaţiei contemporane, tot aşa filosofia crociană putea să fie premisa unei reluări a marxismului în zilele noastre, pentru generaţiile noastre."[1] În acest climat în care se confruntau idei aparţinând unor curente diferite care pretindeau că interpretează marxismul, începe A. Gramsci să-şi desfăşoare activitatea politică şi teoretică.

În perioada 1919-1920 apare revista de cultură socialistă *Ordine Nuovo* al cărei fondator este A. Gramsci. În ianuarie se constituie partidul comunist printr-o sciziune a partidului socialist, ocazie cu care Gramsci este ales membru al Comitetului central al P.C. din Italia. Între 1922-1924 va fi reprezentantul P.C.I. în conducerea Internaţionalei a III-a, la Moscova şi apoi la Viena. Revenind în Italia în 1924, Gramsci este

[1] *A. Gramsci*, Scrieri alese, Ed. Univers, Bucureşti, 1973, p. 159.

ales secretar general al P.C.I. În noiembrie 1926 A. Gramsci a fost arestat şi condamnat la doi ani, iar mai târziu, la 20 ani închisoare. La 27 aprilie 1937, după ieşirea din închisoare, Gramsci încetează din viaţă.

Principalele opere ale lui A. Gramsci sunt scrise sub influenţa ideilor marxiste, dar fără a neglija alte curente de gândire din vremea sa. Astfel, el a scris: *Scrisori din închisoare, Materialismul istoric şi filosofic al lui Benedetto Croce, Intelectualii şi organizarea culturii, Risorgimentul, Note despre Machiaveli, despre politică şi despre statul modern, Literatură şi viaţă naţională, Trecut şi prezent.*

§2. Concepţia filosofică

Opera filosofică, pe care se grefează apoi gândirea politică a lui Gramsci apare la interferenţa dintre marxism şi filosofia lui B. Croce. Această întretăiere a celor două curente de gândire îi oferă lui Gramsci posibilitatea de a atenua interpretarea de tip economist dată operei lui Marx. În lumina principiilor filosofiei marxiste el are posibilitatea să aducă o critică substanţială ideilor croceene despre istorie. Astfel, în lucrarea sa *Filosofia lui Benedetto Croce*, arată că acesta concepe istoria, contrar concepţiei marxiste, ca pe o istorie etico-politică. Atitudinea lui B. Croce era o reacţie la economismul şi mecanicismul fatalist. Conform lui Gramsci, „rezultă că această concepţie istoriografică a lui Croce despre istorie ca istorie etico-politică nu trebuie să fie judecată ca un lucru neînsemnat care trebuie respins pur şi simplu. Trebuie dimpotrivă să precizăm, cu toată energia, că teoria istoriografică a lui Croce, chiar şi în faza ei cea mai recentă, trebuie să fie studiată şi meditată cu cea mai mare atenţie. Ea reprezintă, în mod esenţial, o reacţie la «economismul» şi mecanicismul fatalist, deşi se prezintă ca o depăşire distrugătoare a marxismului."[1]

Cu toate că teoria croceană aducea deservicii perceperii corecte a ideilor marxismului, ea avea meritul de a atrage atenţia asupra importanţei faptelor de cultură în dezvoltarea istoriei. De aceea Gramsci va atrage atenţia că: „gândirea lui Croce trebuie, prin urmare, să fie apreciată cel puţin ca valoare instrumentală şi, ca atare, se poate spune că ea a atras energic atenţia asupra importanţei faptelor de cultură şi de gândire în dezvoltarea istoriei, asupra funcţiei intelectualilor de seamă în viaţa organică a societăţii şi a statului, asupra momentului hegemoniei şi al consensului ca formă necesară a blocului istoric concret".[2] Prin aceste afirmaţii Gramsci va încerca să scoată în relief dialectica izvorâtă din relaţia dintre infrastructură şi suprastructura socială, care în marxism a fost, oarecum, denaturată, printr-o legătură de tip cauzal în care cauza era infrastructura economică. Atât gândirea marxistă, dacă nu este considerată în dialecticitatea ei, cât şi gândirea lui Croce, care pune accentul pe factorul etico-politic, devin unilaterale şi ele nu mai oglindesc istoria aşa cum este ea în realitate. Gândind astfel, teoria marxistă poate fi interpretată ca un economism mecanicist fatalist, iar cea a lui Benedetto Croce ca un intelectualism ineficace.

---

[1] *A. Gramsci*, Filosofia lui Benedetto Croce, în Scrieri alese, Ed. Univers, Bucureşti, 1973, p. 162.

[2] Ibidem, p. 162.

Din opera lui Croce se deduce ideea că el este un adept al *intuiţiei*, care, cum se ştie, pune în valoare funcţia *individualismului*. Pornind de la această concepţie, Croce are posibilitatea să susţină demnitatea omului ca personalitate creatoare. Opoziţia faţă de marxism rezultă dintr-o articulaţie mai adâncă care vizează relaţiile individ-societate/spirit-materie. „Separând cele două planuri, şi anume planul intuiţie-artă, care include istoria şi filosofia, fiind planul concretului individual – de planul raţiunii şi logicii, Croce respingea ştiinţele care stabilesc legi generale şi le opunea de fiecare dată ştiinţele pe care le-am numi ştiinţe ale individualului; condamna în concluzie „filosofia istoriei", considerând, în mod greşit, că aceasta ar fi o construcţie arbitrară a minţii noastre, lipsită de temelia documentelor sau a faptelor individuale."[1]

Prin prisma acestei idei, Croce va considera că „filosofia, în măsura în care este gândire asupra individului, este de la început filosofie şi, ca atare, nesusceptibilă de progres".[2] Contradicţia cu marxismul este destul de transparentă. El nu este adeptul concepţiilor materialiste, ci filosofia sa se înscrie în curentul idealist care are ca punct central *omul*, nu structurile. „Idealismul, filosofie a realului ca idee, este la Croce corolarul, mai mult decât premisa gândirii sale; Croce nu mai porneşte, în ultimă instanţă, de la ontologie – ce este existenţa? – ci de la etică – ce este omul, fiinţă gânditoare? El este fătul, el determină natura realităţii, aceasta este deci voinţă şi acţiune, pentru că este gândire, adică este umanitate."[3] În acest sens Croce a afirmat că „gândirea nu este adaos extrinsec, ci categorie intrinsecă şi constitutivă a Realului. Realitatea este acţiune pentru că este gândire şi este gândire pentru că este acţiune."[4]

Adept al ideilor lui Vico, Croce consideră istoria drept creaţie a omului, teză ce confirmă rolul central al omului în univers, iar viaţa *morală* ca temelie a dezvoltării societăţii. Considerând că filosofia este singura care are acces la istoria reală, Croce va critica aşa-numitele ştiinţe sociale cum sunt sociologia istorică sau psihologia istorică, care studiază legile istorice. „O *lege istorică*, un *concept istoric* (când astfel de vorbe nu sunt simple metafore şi uzanţe lingvistice) sunt adevărate contradicţii în termeni: adjectivul repugnă substantivului tot atât ca expresiile «cantitate calitativă» sau «monism pluralist»".[5] Acest mod de a pune problema confirmă afirmaţiile lui Gramsci, conform cărora filosofia lui Croce este o reacţie la gândirea marxistă. Contradicţia este evidentă dacă ne gândim la o singură opoziţie, dar fundamentală, şi anume la aceea că filosofia lui Croce asigură omului un rol primordial în istorie, pe când Marx asigură acest rol structurilor sociale. De aceea se poate spune că Croce face filosofie, pe când Marx face în primul rând economie politică, din care se desprind apoi unele idei filosofice. Sarcina lui Gramsci a fost aceea de a uni cele două tendinţe, atenuându-le. În acest sens trebuie interpretată afirmaţia lui Gramsci, conform căreia „pentru marxism, metoda speculativă nu este un lucru neînsemnat, ci a fost fecundă în valori «instrumentale» ale gândirii în dezvoltarea culturii, valori instrumentale pe care marxismul le-a încorporat (dialectica, de exemplu)."[6]

---

[1] *N. Facon*, Studiu introductiv, în Benedetto Croce, Estetica, Ed. Univers, 1971, p. 26.
[2] Ibidem, p. 27.
[3] Ibidem, p. 28.
[4] *B. Croce*, Logica come scienza del concetto puro, Bari, Laterza, 1967, p. 291.
[5] *B. Croce*, Estetica, Ed. Univers, 1971, p. 112.
[6] *A. Gramsci*, Filosofia lui Benedetto Croce, op. cit., p. 162.

Gramsci dă o mare atenție operei lui Croce pentru faptul că acesta s-a considerat „*leader*-ul intelectual al *revizioniștilor*, iar ulterioara elaborare a teoriei istoriografiei este făcută cu această preocupare: el vrea să ajungă la lichidarea materialismului istoric, dar vrea ca această operație să se efectueze în așa fel încât să se identifice cu o mișcare culturală europeană".[1] Se cunoaște că revizionismul prinsese rădăcini adânci în Europa, ceea ce a determinat și intervenția lui Lenin. Croce va fi adeptul conceptului de *revoluție-restaurație* care în Franța se numea *revoluție pasivă*, preluat de moderații italieni. Această concepție rezultă chiar din dialectica hegeliană, dacă aceasta este interpretată într-un anumit fel. „Eroarea filosofică (de origine practică!) – afirmă Gramsci – a unei atari concepții constă în faptul că în procesul dialectic se presupune «în mod mecanic» că teza trebuie să fie «păstrată» de antiteză ca să nu se distrugă procesul însuși care însă este «prevăzut» ca o repetiție la infinit, mecanică, prefixată arbitrar. În realitate, este vorba de unul din multele moduri de a introduce inovații imposibile și ridicole, de una din multele forme de raționalism antiistoric."[2] Acest mod de a gândi este periculos pentru că ar duce la perpetuarea unei anumite stări de lucruri care ar duce la sclavia unei mari părți a populației. „E suficient să amintim observațiile despre aceia care ar voi să-l țină pe om mereu în leagăn și în sclavie, sub pretextul că momentul autorității este necesar și nu se poate trece peste el."[3]

Croce a avut o atitudine critică față de marxism, atacându-l pe acesta în problema fundamentală a *structurii*. Așa cum am văzut deja în această lucrare, cu excepția lucrărilor din tinerețe (care, semnificativ, nici nu au fost publicate) opera de maturitate a lui Marx acordă o importanță de primă mărime conceptului de structură, acest concept fiind, de fapt, cheia de boltă a filosofiei acestuia. Gramsci arată chiar ca pe un merit această încercare a lui Croce de a submina conceptele metafizice de transcendență și cele ale teologiei. „Croce a ajuns până acolo încât a afirmat că ulterioara și recenta sa critică a marxismului este legată tocmai de această preocupare antimetafizică și antiteologică, întrucât marxismul ar fi teologizat, iar conceptul de «structură» nu ar fi decât reprezentarea naivă a conceptului despre un «zeu ascuns»."[4] În replică, Croce va avea o concepție etico-politică asupra istoriei. Cu alte cuvinte, el va susține rolul culturii în dezvoltarea societății omenești.

Gramsci este nevoit să apere marxismul în liniile sale fundamentale, dar să accepte rolul culturii, într-o mai mare măsură decât Marx. De aceea el va încerca să pună în evidență procesul dialect acordând o importanță deosebită suprastructurii sociale. În acest scop el promovează un nou concept, și anume pe acela de *bloc istoric* în care va surprinde în mod echilibrat raportul de interdependență dintre economie și cultură, ca și pe cel dintre politică și cultură. El definește blocul istoric ca fiind „ansamblul complex, contradictoriu și discordant al suprastructurilor, și care este reflexul ansamblului raporturilor sociale de producție."[5] Blocul istoric este format din structuri și suprastructuri, adică ansamblul raporturilor sociale. Croce susține ideea conform căreia în filosofia marxistă suprastructurile sunt *aparente*. În

---

[1] Ibidem, p. 135.
[2] Ibidem, p. 144.
[3] Ibidem, p. 145.
[4] Ibidem, p. 149.
[5] *A. Gramsci*, Quaderni del carcere, Torino, Ed. Einandi, 1975, p. 1051.

gândirea lui Gramsci „suprastructura nu e în niciun fel o simplă aparenţă, un fenomen accesoriu sau secundar al praxisului, ci o componentă obligatorie fără de care nu există nici societatea în totalitatea ei, nici economia, practica productivă ca fenomene sociale parţiale."[1] Conceptul de bloc istoric îi dă posibilitatea lui Gramsci să sublinieze caracterul unitar al societăţii şi să evite interpretările unilaterale, de natură cauzală, a relaţiei dintre structură şi suprastructură. Viaţa socială este mult prea complexă pentru a asculta de un principiu, exclusivist, al cauzalităţii. El va afirma că structura nu poate fi înţeleasă decât printr-o analiză temeinică asupra structurii. De aceea el va încerca o reconstrucţie a marxismului, devenind un autentic teoretician al suprastructurilor."[2] Structura şi suprastructura sunt corelate dialectic şi nu poate fi vorba de o determinare unilaterală. Gramsci a sesizat că dintr-o premisă „materială" calculabilă din punct de vedere calitativ nu poate fi dedus un nivel cert de cultură, care să aibă forţa de a induce la acţiune cu orice preţ. Cultura joacă deci un rol important în structurarea raporturilor sociale şi, astfel, în transformarea societăţii. „Gramsci subliniază aici, împotriva unor denaturări economist-mecaniciste, rolul activ al omului ca subiect concret al istoriei şi nu ca obiect al acesteia."[3] De aceea este îndreptăţită afirmaţia cum că „nu omul se roteşte în interiorul structurii economice, ci dimpotrivă structura este opera omului."[4] De aceea şi Norberto Bobbio va observa că *societatea civilă* este un concept care aparţine suprastructurii, concept preluat de la Hegel şi nu de la Marx.[5] Gramsci compară relaţia dintre structură şi suprastructură cu aceea dintre conţinut şi formă, precizând că „forţele materiale sunt conţinutul, iar ideologiile forme, distincţia dintre formă şi conţinut (...) fiind doar didactică, întrucât forţele materiale nu ar putea fi concepute în mod istoric fără formă şi ideologiile ar fi simple născociri individuale fără forţe materiale".

Se poate spune că Gramsci, cu ajutorul acestor raţionamente, face cu adevărat o *reconstrucţie* a marxismului. Trebuie să ne amintim tezele marxiste din *ideologia germană* după care dezvoltarea forţelor de producţie este în mod absolut independentă de voinţa oamenilor. Se introducea în felul acesta un fel de iraţionalism în dezvoltarea societăţii omeneşti, care scăpa complet controlului subiectului uman. Ca o consecinţă, creşterea importanţei structurii în comparaţie cu elementele de suprastructură, cum ar fi politica, cultura, juridicul, statul etc. Privit din acest punct de vedere Gramsci are un rol însemnat în corectarea inadvertenţelor marxismului.

§3. Concepţia cu privire la stat şi drept

Teoria filosofică cu privire la blocul istoric ca ansamblu contradictoriu şi discordant rezultat din raportul dintre structură şi suprastructură a fost interpretată în plan

---

[1] *R. Florian, A. Gramsci* un marxist contemporan, Ed. Politică, Bucureşti, 1982, p. 97.

[2] A se vedea *N. Badaloni*, Il marxismo di Gramsci, Torino, Ed. Einandi, 1975, p. 123.

[3] *G.L. Stoica*, Gramsci, cultura şi politica, Ed. Politică, Bucureşti, 1987, p. 116.

[4] *M.L. Salvadori*, Gramsci e il problema storica della democrazia, Torino, Ed. Einandi, 1973, p. 224.

[5] A se vedea *N. Bobbio*, Gramsci e la concezioni della società civile, în Gramsci e la cultura contemporanea, vol. I, p. 85.

politic ca tinzând să restaureze o alianţă de clasă, un front de clase susceptibil de a regrupa muncitorii şi intelectualii într-un bloc tinzând spre unitate. Se scoate astfel în relief importanţa factorului ideologic şi cultural în cadrul blocului istoric.

Atunci când vorbeşte de raporturile ce se instituie între societatea civilă şi cea politică, Gramsci aduce o contribuţie însemnată la depăşirea termenului marxist al puterii de stat. „Ea constă în teza complementarităţii indispensabile între puterea de stat, manifestarea dominării şi a coerciţiunii, cu cea hegemonică, de influenţare politico-ideologică, pe care o exercită clasa conducătoare asupra claselor şi categoriilor subordonate."[1] Clasicii marxismului aveau o viziune mai puţin nuanţată cu privire la puterea de stat luând în consideraţie numai o latură a problemei şi anume aceea cu privire la dominare şi coerciţie puse în practică prin intermediul legii. Teoria hegemoniei susţinută de Gramsci vine să completeze acel caracter de forţă al statului, cu rolul ce îl joacă puterea politică nestatală, neguvernamentală, care are un rol însemnat în guvernare prin crearea consensului social-politic al claselor ce compun blocul istoric. În *Caietele din închisoare*, Gramsci sublinia faptul că cercetarea sa ducea la concluzia că statul, „care în mod obişnuit este conceput ca o societate politică (dictatură sau aparat de constrângere pentru a face masele să se conformeze modului de producţie şi economiei corespunzătoare unui moment dat)" trebuie conceput „ca un echilibru între societatea politică şi societatea civilă (sau hegemonia unui grup social asupra întregii societăţi naţionale, hegemonie exercitată cu ajutorul organizaţiilor aşa-zise private, cum sunt biserica, sindicatele, şcolile etc.)".[2]

Fiind o problemă ce ţine de suprastructură, este esenţial să se reţină că un rol important în determinarea hegemonică a blocului istoric îl are *intelectualitatea*. Gramsci distinge mai întâi între intelectualitatea tradiţională şi intelectualitatea organică.[3] Fiecărui mod de producţie îi corespunde o clasă fundamentală şi o suprastructură, căreia intelectualii îi sunt agenţi. „Pentru a organiza statul, pentru a organiza comerţul, clasa dominantă dezvoltă un anumit tip particular de intelectual: cadrul tehnic, specialistul ştiinţei aplicate. În societăţile unde formele economice se dezvoltă în sens capitalist, unde pot să absoarbă cea mai mare parte a activităţii naţionale, prevalează cel de al doilea tip de intelectual"[4], adică specialistului în domenii practice. Intelectualitatea nu formează o clasă aparte, ci fiecare grup social posedă propria sa intelectualitate sau tind să o formeze. „Fiecare grup social, născut pe terenul original al unei funcţii esenţiale în lumea producţiei economice, creează în acelaşi timp cu el, organic, una sau mai multe pături de intelectuali care îi dau hegemonia şi conştiinţa propriei sale funcţiuni, nu numai în domeniul economic, dar şi în domeniul politic şi social."[5]

Când clasa respectivă devine conducătoare, intelectualii participă la hegemonia şi la conducerea statului. „Intelectualii sunt funcţionarii grupului dominant pentru

---

[1] *R. Florian*, Antonio Gramsci un marxist contemporan, op. cit., p. 130.

[2] *A. Gramsci*, Scrisori din închisoare, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1955, p. 172.

[3] A se vedea, în acest sens, *H. Portelli*, Gramsci et le bloc historique, Paris, 1972, p. 106-115 şi *M.A. Maccochi*, Pour Gramsci, Paris, 1974, p. 203-222.

[4] *A. Gramsci*, Il Risorgimento, Turin, 1966, p. 71.

[5] *A. Gramsci*, Gli intellecttuali et l'organizzazioni della cultura, Turin, 1966, p. 3.

exercitarea funcţiilor subalterne ale hegemoniei sociale şi guvernământului politic".[1] Se observă o nuanţare a teoriei marxiste cu privire la clasele sociale. Coeziunea blocului istoric este asigurată de către intelectuali. Pentru ca muncitorii să preia conducerea în stat este nevoie de alianţe pentru a asigura consensul majorităţii populaţiei, alianţa cu intelectualitatea fiind fundamentală. Este evident însă că această teorie este nouă şi ea vine să completeze teoria marxistă a statului forţă. Gerratana arată, referindu-se la blocul istoric, că acest „concept de hegemonie" are funcţia unei categorii interpretative de care Gramsci se foloseşte pentru a aprofunda analiza statului modern, evitând acea viziune îngustă care reduce statul întotdeauna şi îndeosebi la un simplu instrument represiv. Din această caracteristică a teoriei gramsciene a hegemoniei rezultă o primă consecinţă: că ea este *independentă* de concepţia dictaturii proletariatului."[2]

Un rol important în punerea în evidenţă a legăturilor dialectice care există în cadrul blocului social între guvernarea politică şi hegemonie îl are deci conceptul *consensului*. Acesta este încă un element care presupune antrenarea conştiinţei în realizarea coeziunii blocului istoric, care pune în evidenţă, încă o dată, dialecticitatea raporturilor dintre bază şi suprastructură. Construcţia socială este un proces conştient care se bazează, în mare măsură, pe compromisul dintre clasa dominantă şi cele subordonate. În gândirea lui Gramsci apare cu claritate „faptul că blocul istoric este expresia conţinutului economico-social şi a formei etico-politice, în identitatea lor concretă. Or, în concepţia lui Gramsci unitatea organică dintre structură şi suprastructură (blocul istoric) nu este altceva decât o asemenea identitate concretă. În acest mod, surprinderea dialecticii interioare proprii blocului istoric însuşi, a componentelor sale interne, este întreprinsă în opoziţie atât cu idealismul croceean care face abstracţie de ceea ce Gramsci înţelege prin bloc istoric, cât şi cu optica economistă (mecanicistă) de abordare a raportului dintre structură şi suprastructură."[3]

Acordând un rol egal suprastructurii şi infrastructurii în cadrul blocului social, Gramsci pune un accent deosebit pe formarea intelectualităţii ca promotoare a idealurilor etico-politice ale clasei muncitoare. Intelectualitatea este cea care, prin intermediul culturii, ridică masa clasei la conştiinţa de sine şi a sarcinii ce-i revine în conducerea societăţii. Se desprinde din gândirea lui Gramsci faptul că fiecare clasă socială îşi are intelectualitatea sa şi, ca urmare, aceasta poate asigura consensul în cadrul blocului istoric. Cultura, în felul acesta, ca element al suprastructurii, este cea care asigură menţinerea şi dezvoltarea unei anumite structuri sociale pentru că prin intermediul său se asigură consensul necesar.

Gramsci este de acord cu folosirea forţei atunci când suntem în prezenţa unei rupturi revoluţionare, dar, după aceea, în procesul de edificare a noului bloc istoric, ea este nelegitimă. „Nu poate fi vorba de un bloc istoric omogen prin subordonarea unora dintre componenţii lui, prin violentarea intereselor lor, adică prin constrângerea lor de a se supune forţei conducătoare."[4] Statul nu trebuie ca în construcţia socialistă să aibă numai rolul constrângător, ci şi pe acela de a asigura consensul,

---

[1] Ibidem, p. 9.
[2] *V. Gerratana*, Egemonia Stato partito in Gramsci, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 40-41.
[3] *G.L. Stoica*, Gramsci, cultura şi politica, op. cit., p. 123.
[4] *R. Florian*, op. cit., p. 199.

altfel el asigură statutul de grup dominant, dar nu şi pe cel de forţă conducătoare. „Aceasta înseamnă că, pentru trecerea la societatea socialistă nu este suficientă instaurarea statului socialist, întrebuinţarea mijloacelor de înfăptuire a dominaţiei sau autorităţii sale, ci este necesară manifestarea clasei muncitoare ca forţă politică hegemonică, adică acea forţă care creează în jurul ei un adevărat bloc social prin *convingerea* celorlalte forţe sociale anticapitaliste de posibilitatea reală a satisfacerii revendicărilor lor; convingerea implică, în acest caz, acceptarea unor compromisuri între interesele acestor forţe şi acelea ale clasei muncitoare. Dominaţia, indiferent de forma existenţei sale, nu poate reprezenta liantul noului bloc social, care-şi propune ca ţel construirea altui tip de civilizaţie umană."[1]

Gramsci a subliniat, de fiecare dată, că în construcţia societăţii socialiste trebuie restrânsă forma de constrângere a acţiunii statale cu forma politico-ideologică de creare a consimţământului social. De aici, concepţia lui Gramsci despre rolul etic al statului şi dreptului. Acest concept este valabil şi pentru statul burghez care tinde să se confunde cu interesele întregii societăţi, numai că, susţine Gramsci, „clasa burgheză e «saturată»: nu numai că nu se mai dezvoltă, dar se dezagrează; nu numai că nu mai asimilează noi elemente, dar ea expulzează o parte din ea însăşi."[2] Singurul care poate să se identifice cu interesele întregii societăţi este grupul „care îşi propune ca scop de înfăptuit dispariţia statului şi a lui însuşi" şi să creeze în acest sens „un stat etic, tinzând să pună capăt diferenţelor interne ale celor dominaţi etc. şi să fie ca un organism social unitar tehnico-moral."[3] Tot în continuarea acestei idei Gramsci va afirma că „o clasă care se consideră capabilă să asimileze întreaga societate şi care e, în acelaşi timp, capabilă să exprime acest proces duce la perfecţionarea acestei concepţii despre stat şi despre drept, până într-acolo încât concepe sfârşitul statului şi al dreptului care au devenit inutile, deoarece şi-au epuizat sarcina lor şi au fost absorbite de societatea civilă."[4] Această concepţie vine în continuarea marxismului, dar cu un amendament major, acela al asigurării consensului social. Consensul este cheia dispariţiei statului şi dreptului, pentru că numai în felul acesta societatea civilă este resorbită de către societatea politică. Aparatul de stat este o cerinţă a societăţii civile, dar pentru că ea a dispărut, statul devine inutil.

Secţiunea a 2-a. Louis Althusser

§1. Viaţa şi opera

Louis Althusser este unul din neomarxiştii importanţi ai Franţei, cunoscut prin respingerea lucrărilor de tinereţe ale lui Marx şi recunoaşterea caracterului ştiinţific al lucrărilor de maturitate. A trăit în perioada 1918-1990. Influenţa lui va scădea după ce şi-a ucis soţia în 1980, când a fost închis într-un spital de psihiatrie. Operele principale în care Althusser se referă la stat şi la drept sunt: *Montesquieu, la politique*

[1] Ibidem, p. 200.
[2] *A. Gramsci*, Opere alese, p. 193.
[3] *A. Gramsci*, Note sul Machiavelli, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 159.
[4] Ibidem, p. 161.

et l'histoire – 1959, *Pour Marx* – 1965, *Lire le Capital* – 1968, *Lenin et la philosophie* – 1969, *Avertissement aux lectours du livre I du capital* – 1969. Althusser va trece printr-o criză după 1973, care va fi prelungită de conflictul cu Partidul Comunist Francez, al cărui membru a fost, criză născută a doua zi a alegerilor din 1978.

§2. Concepţia filosofică

Opera filosofică a lui Althusser a avut în intenţia sa să aprofundeze tezele marxismului şi să scoată în relief filonul teoretic-epistemologic, insuficient pus în valoare chiar de către clasicii marxismului. De fapt marxismul poate fi abordat din două puncte de vedere care după unii converg, iar după alţii sunt diametral opuse: abordarea antropologică sau etic-umanistă şi aceea teoretic-epistemologică. Althusser a explorat acest al doilea filon al gândirii marxiste, contribuind, de o manieră originală, la punerea în valoare a caracterului ştiinţific al gândirii marxiste. Opera sa se loveşte, aşa cum vom evidenţia în continuare, după unii, de anumite limite care, adeseori, vin în contradicţie cu gândirea lui Marx şi Engels, deoarece, dincolo de originalitatea sa şi fineţea analizei, duce la „un convenţionalism de sorginte structuralistă"[1], care îşi poate revendica întemeierea în opera lui Spinoza.

Din această cauză Louis Althusser a fost încadrat în mişcarea de idei care a fost numită «de tip structuralist». Analiza pe care el a făcut-o marxismului a avut ca principal obiectiv să separe *ştiinţa* şi *filosofia ştiinţifică* de *ideologie*, tentativă ce urma a fi realizată prin separarea netă a *antropologiei* marxiste de *ştiinţa* marxistă a societăţii. Considerăm că acest mod de a pune problema, îl aduce pe Althusser la o lectură teoretico-filosofică a operei lui Marx şi nu la una, aşa cum se procedează de cele mai multe ori, de economie politică. De fapt, acest mod de a gândi l-a caracterizat chiar pe Marx. Să ne amintim că opera sa este o critică filosofică a economiei politice de până la el, prin aceasta înţelegând că Marx a mers la unele principii care întemeiază din adânc economia politică. El a rămas însă la principii şi nu a avut timpul necesar de a dezvolta o filosofie corespunzătoare, fapt ce a dus la un decalaj între materialismul istoric şi materialismul dialectic. De aceea, Althusser atrage atenţia asupra a două aspecte foarte importante, după el, ale filosofiei marxiste: „1. pe de o parte, din punctul de vedere al elaborării teoretice, materialismul dialectic este *obiectiv rămas în urmă* faţă de materialismul istoric; 2. pe de altă parte, de materialismul dialectic depinde astăzi nu numai soluţionarea, ci chiar modul în care sunt puse unele probleme teoretice foarte importante care aparţin domeniului materialismului istoric şi altor ştiinţe."[2]

De aceea, se impune o dezvoltare a materialismului dialectic, adică filosofia marxistă, pe care Marx a lăsat-o fără o elaborare teoretică corespunzătoare în comparaţie cu teoria economică, politică, istorică etc. Faţă de precizia din *Capitalul*, filosofia marxistă, se poate spune, a fost una conjuncturală, de răspuns imediat la unele probleme care se ridicau în perioada în care au trăit clasicii marxismului, şi nu

[1] *I. Aluaş*, L. Althusser sau elogiul teoriei, în *L. Althusser*, Citindu-l pe Marx, Ed. Politică, Bucureşti, 1970, p. VI.

[2] *L. Althusser*, Citindu-l pe Marx, Ed. Politică, Bucureşti, 1970, p. 281.

numai. Astfel, filosofia marxistă, afirmă Althusser, s-a constituit ca urmare a luptei pe care a trebuit să o ducă împotriva unor curente ideologice ca evoluționismul, empirismul, istoricismul, pragmatismul și apoi dogmatismul.

Rămânerea în urmă a materialismului dialectic față de cel istoric are însă cauze mult mai profunde, care izvorăsc din raportul dintre practica și teoria marxistă. Se cunoaște că practica marxistă este cu mult mai importantă decât teoria, lucru care pune în discuție raportul dintre ideologie și filosofie sau teoria științifică. „Rămânerea în urmă a filosofiei față de știință va fi astfel un exemplu al unui principiu fundamental al materialismului; primatul practicii."[1] După Althusser, această rămânere în urmă este justificată de faptul că Marx a descoperit un nou continent al cunoașterii, așa cum au descoperit Thales și Galilei și de aceea „filosofia pe care o purta în ea și pe care o reclama a venit *ulterior*, deci în *întârziere* față de știința umană. În mod empiric, această rămânere în urmă se poate verifica chiar în suita istorică a operelor lui Marx"[2]

În *Capitalul*, Marx descoperă un nou continent în domeniul științei sociale, dar această operă avea o nevoie stringentă de categorii filosofice noi, adecvate practicii teoretice. De aceea se constată în *Capitalul* „existența unor *limite teoretice obiective* pe care această nevoie nu poate să le depășească cu mijloacele de care dispune. Se poate demonstra, de exemplu, că știința marxistă cere o nouă categorie a cauzalității și o nouă categorie a dialecticii și că totodată ea cere o revoluție în bătrânul univers al categoriilor filosofice de subiect-obiect, esență-fenomen, interior-exterior etc. Totodată însă se constată că această nevoie întâmpină în *Capitalul* limite insurmontabile: lipsa mijloacelor proprii pentru producerea acestor categorii filosofice noi."[3]

Dacă nu se face efortul de a aduce filosofia la nivelul practicii teoretice, consecințele pot fi dintre cele mai grave, atât în plan științific, cât și în domeniul ideologiei. Sarcina aducerii în echilibru a acestor două domenii, arată Althusser, revine generațiilor care i-au urmat lui Marx. Această recuperare a rămânerii în urmă a filosofiei față de știința practică poate fi făcută, în concepția lui Althusser, prin asumarea a două sarcini strategice: „1. Apărarea științei și filosofiei împotriva ideologiei burgheze; 2. dezvoltarea materialismului istoric și a științelor regionale care depind de el, prin recucerirea și refacerea disciplinelor dominate actualmente de ideologia burgheză."[4]

În aceste două strategii se relevă concepția lui Althusser despre gândirea marxistă. Este vorba de intermedierea unei științe marxiste pe care clasicii marxismului au încercat să o curețe de ideologie. Această acțiune s-a desfășurat pe terenul luptei împotriva *umanismului* și a *istoricismului*. *Istoricismul* constă în ideea că natura istoriei poate fi cunoscută *direct*, imediat, fără a se recurge la conceptele teoretice indispensabile cunoașterii. Această orientare susține că Marx nu a făcut decât să istoricizeze rezultatele economiei politice, să introducă dialectica în vechile categorii filosofice. *Umanismul* teoretic este o interpretare idealist-morală a teoriei marxiste.

---

[1] Ibidem, p. 287.
[2] Ibidem, p. 285.
[3] Ibidem, p. 290.
[4] Ibidem, p. 296.

Este de netăgăduit faptul că în gândirea lui Marx a avut loc o trecere de la umanismul scrierilor din tinereţe la analiza ştiinţifică a structurilor sociale: mod de producţie, structură, suprastructură, clase sociale, relaţii sociale etc. În opinia lui Althusser suntem aici în prezenţa unei adevărate rupturi epistemologice, care echivalează cu trecerea de la ideologie la ştiinţă. Tocmai lupta împotriva ideologiilor burgheze, din care face parte şi umanismul, a dus la fundamentarea ştiinţei marxiste despre societate. Această analiză a structurilor a dus la apariţia în zilele noastre a curentului structuralist, care îşi întemeiază caracterul ştiinţific pe lipsa din cadrul structurii a conceptului de om. Althusser va susţine explicit că „această ideologie constă în *a funda* teoria marxistă pe categorii filosofice pur ideologice: pe *esenţa omului* ca făuritor al istoriei".[1]

Althusser va susţine că nu numai filosofia din ţările capitaliste a interpretat marxismul în sensul unei teorii etico-umaniste, ci şi cea din ţările socialiste unde s-a vorbit de umanismul marxist. Totuşi el sesizează că interpretarea *antiumanistă* a marxismului duce la un impas în ceea ce priveşte rolul individualităţii, al subiectivităţii în istorie şi de aceea va îndulci afirmaţiile sale în acest sens susţinând că „a refuza interpretarea marxismului ca umanism teoretic nu înseamnă nicidecum că problemele individualităţii sau ale «subiectivităţii» nu ţin de teoria marxistă sau că sunt probleme imaginare".[2] Important este, în opinia lui Althusser, ca problema umanistă să nu devină bază a teoriei marxiste pentru că în felul acesta se recade în ideologie şi se renunţă la ştiinţă sau filosofie.

În acest context, credem că este cazul să prezentăm cum defineşte Althusser conceptul de ideologie luat în comparaţie cu cel de teorie ştiinţifică şi filosofie. Ideologia este luată de el ca ideologie morală mic-burgheză. De aceea istoricismul, evoluţionismul, umanismul, empirismul sunt considerate ca deformări ideologice. Althusser crede că a gândi autentic marxist înseamnă a dezideologiza teoria marxistă despre societate, a dezideologiza filosofia dialectică. Pentru a înfăptui o astfel de operaţiune trebuie precizată natura ideologiei, concept care tinde să submineze din exterior şi din interior teoria şi filosofia marxistă. Această sarcină îi revine filosofiei marxiste.

Althusser face o delimitare categorică între ştiinţă şi ideologie, delimitare prin care el susţine antiumanismul filosofiei marxiste, ca premisă de dezideologizare a acesteia. În sens althussenian, „o ideologie este un sistem (având o logică şi o vigoare proprie) de reprezentări (imagini, mituri, idei sau concepte, după caz) dotat cu o existenţă şi cu un rol istoric în cadrul unei societăţi date".[3] Din această definiţie rezultă că „ideologia face parte organic din orice totalitate socială". Este interesant de observat că Althusser consideră ideologia ca aparţinând de domeniul *inconştientului*, ca fiind un sistem de reprezentări care nu au nimic comun cu *conştiinţa*. „Ele sunt obiecte culturale percepute – acceptate – suportate şi acţionează funcţional asupra oamenilor printr-un proces care lor le scapă".[4] Mai mult, raportul trăit al oamenilor cu lumea, inclusiv cu istoria, trece prin ideologie. Aceste trăiri sunt ideologia ca atare. Acest raport trăit al oamenilor cu lumea este un raport de gradul doi. „În

[1] Ibidem, p. 299.
[2] Ibidem, p. 300.
[3] Ibidem, p. 57.
[4] Ibidem, p. 59.

ideologie oamenii nu exprimă de fapt raporturile lor față de condițiile lor de existență, ci *modul* în care ei trăiesc raportul față de condițiile lor de existență."[1] Datorită acestui fapt suntem, de fiecare dată, în prezența unui raport *real* și a unuia *trăit* sau *imaginar*. Se deduce că în ideologie raportarea la condițiile de existență este pur imaginară. De aceea, eludând raportul real, ideologia nu ține de o întemeiere științifică. Althusser va susține că există în societate o supradeterminare a realului de către imaginar și a imaginarului de către real, ceea ce înseamnă că ideologia are mereu o prezență activă în societate.

Comentatorii lui Althusser consideră că atitudinea lui față de conceptul de «ideologie» este oarecum inconsecventă. Aceștia afirmă adeseori că există o distincție funcțională între știință și ideologie în sensul că în ceea ce o privește pe prima ea are o funcție cognitivă, în timp ce cea de a doua are o funcție preponderent practică. La Althusser există însă tendința de a face teoria însăși o parte a praxisului social în ansamblu. Atunci se poate ivi întrebarea dacă și teoria, ca nivel al practicii sociale, poate fi un „discurs care enunță ceva eronat pretinzând că enunță ceva adevărat".[2]

Dincolo de aceste ambiguități se poate reține la Althusser încercarea remarcabilă de a distinge ideologia de știință cu intenția de a da marxismului un caracter științific, așa cum nu a mai făcut-o altcineva până la el. În felul acesta el are posibilitatea să separe opera din tinerețe a lui Marx, aflată încă sub influența filosofiei idealiste, de opera de maturitate când, așa cum demonstrează Althusser, aceasta pune bazele științifice ale materialismului istoric. Sarcina ce revine urmașilor lui Marx, susține Althusser, este aceea de a fundamenta filosofic această știință despre istorie, lucru pe care clasicii marxismului nu au avut timp să o facă. De fapt opera lui Althusser este o contribuție la această fundamentare filosofică.

Un domeniu foarte important, care străbate de fapt întreaga operă a lui Marx, este acela al *determinismului* social. „În acest scop, filosofia marxistă e chemată să aprofundeze categorii de bază cum sunt cele de *totalitate socială*, *temporalitate istorică*, *cauzalitate structurală*, categorii prezente în stare practică, dar *neteoretizate* în opera lui Marx, Lenin."[3] În acest sens Althusser va introduce concepte ca cel de *supradeterminare* sau ca cel de *cauzalitate structurală*. Menționăm aici încă o dată că Althusser realizează o lectură de tip structuralist a marxismului. El va demonstra ineficiența conceptului de cauzalitate în raport cu determinismul social. Totul în societate este cu mult mai complex, iar conceptul de supradeterminare pune în evidență deosebirea fundamentală dintre dialectica hegeliană și dialectica marxistă. Această diferență constă în faptul că pe când la Marx suntem în prezența unei *supradeterminări efective* (atunci când vorbim de metoda dialectică), la Hegel avem de a face cu complexitatea unei *interiorizări* cumulative care nu are decât aparența supradeterminării.

Această diferență face ca filosofia lui Hegel să capete un aspect mistic, pe când cea a lui Marx unul efectiv real. Aspectul mistic al filosofiei hegeliene, susține Althusser, constă în faptul că Hegel reduce întreaga complexitate a lumii istorice la „un principiu spiritual intern, care în definitiv nu este niciodată altceva decât forma

[1] Ibidem, p. 60.
[2] Ibidem, p. 314.
[3] *I. Aluaș*, op. cit., p. XXVI.

cea mai abstractă a conştiinţei de sine a acestei lumi: conştiinţa sa religioasă sau filosofică, din propria sa ideologie".[1] Întemeindu-se ideologic „învelişul mistic afectează şi contaminează «sâmburele», căci simplitatea contradicţiei hegeliene nu este niciodată reflectarea simplităţii acestui principiu intern al unui popor, adică nu a realităţii lui materiale, ci a ideologiei lui celei mai abstracte".[2] Răsturnarea pe care a realizat-o Marx, faţă de filosofia hegeliană, constă în faptul că el înlătură reducţia enunţată mai sus, care simplifică nepermis complexitatea istorică şi o înlocuieşte cu o schemă în care cauzalitatea devine problematică şi imposibil de aplicat în temeiul unei scheme ce reduce totul la o contradicţie internă simplă.

Althusser stabileşte faptul că „ideea fundamentală că *contradicţia Capital – Muncă nu este niciodată simplă, ci este întotdeauna specificată de formele şi împrejurările istorice concrete în care ea se dezvoltă.* Specificată de formele suprastructurii (Statul, ideologia dominantă, religia, mişcările politice organizate etc.); specificată de *situaţia istorică* internă şi externă care o determină, în funcţie de *trecutul naţional* (...) şi de *contextul mondial* existent (...)"[3], toate acestea arată că în realitate „contradicţia aparent simplă este *întotdeauna supradeterminată.*"[4] Se poate spune că Althusser, ca şi Gramsci, încearcă să atenueze *determinismul economic* care rezultă din opera lui Marx şi Engels. Ei încearcă să demonstreze că se găsesc, în textele clasicilor marxismului, indicii care arată că acest determinism este mult mai complex şi că suprastructura (stat, drept, religie etc.) are o influenţă foarte mare în configurarea totalităţii sociale. Althusser ia în consideraţie, în acest sens, afirmaţia lui Marx şi Engels conform căreia determinarea prin modul de producţie este în *ultimă instanţă*, pentru că suprastructurile se bucură de autonomie relativă şi îşi au eficienţa lor în relaţia cu modul de producţie. Conceptul de supradeterminare vine să pună în evidenţă insuficienţa cu care au abordat clasicii marxismului rolul suprastructurii în relaţia sa cu baza economică şi aportul său la configurarea totalităţii sociale. Aceasta nu mai este o problemă de natură pur economică, ci una de natură filosofică, cea care depăşeşte principiul cauzalităţii înguste şi care pune problema *cauzalităţii structurale.*

Marx, spre deosebire de Hegel, a conceput întregul social ca „o unitate complex structurală la care nivelurile sau instanţele sunt distincte şi relativ autonome coexistând în această unitate complexă articulându-se unele cu altele după moduri de determinare specific fixate în ultimă instanţă de nivelul economic."[5]

Punerea în evidenţă a conceptului de supradeterminare îi dă posibilitatea lui Althusser să determine rolul statului şi dreptului în structura totalităţii sociale.

§3. Concepţia despre stat şi drept

Pornind de la conceptul de supradeterminare, Althusser a avut posibilitatea să demonstreze că elementele de suprastructură nu se încadrează în categoria fenome-

[1] *L. Althusser*, op. cit., p. 16.
[2] Ibidem, p. 16.
[3] Ibidem, p. 18-19.
[4] Ibidem, p. 19.
[5] *L. Althusser*, Lire le Capital, tom I, p. 117.

nului pur determinat în mod unilateral de baza economică. Acest mod de a gândi duce spre filosofia hegeliană, care reduce complexitatea istorică la mecanismul contradicției pure a conștiinței de sine. Această contradicție de sine este elementul unic și pur în care se topește întreaga istorie, în raport cu acest element totul fiind redus la simplul fenomen. Prin conceptul de supradeterminare, Althusser demonstrează că Marx pune în discuție concepte noi care scot în evidență complexitatea structurală a societății și afirmă *relativa* independență a acestora. Tocmai această independență a structurilor face ca totalitatea socială să nu fie redusă la o contradicție simplă și până la urmă riguros deterministă.

Se cunoaște că principala contradicție în filosofia marxistă este aceea dintre structură și suprastructură. În această contradicție suprastructura nu este «produsă» în mod mecanic de către structură (baza economică), ci suprastructura se bucură de o relativă independență și are o influență hotărâtoare asupra structurii. Statul și dreptul au un rol decisiv în influențarea bazei însăși. Dacă se gândește că Marx a procedat de maniera lui Hegel, atunci termenii folosiți de el s-ar situa într-o contradicție simplă: „de o parte *structura* (baza economică: forțele de producție și relațiile de producție); de cealaltă parte *suprastructura* (statul și toate formele juridice, politice și ideologice)".[1] În această situație nu s-ar schimba de fapt metoda, pentru că dacă la Hegel statul este adevărul societății civile, aceasta fiind un simplu fenomen, la Marx ar fi invers și anume societatea civilă ar fi adevărul statului „o Viclenie pe care Rațiunea economică ar pune-o în slujba unei clase: clasa dominantă."[2] În realitate „la Marx identitatea tacită (fenomen – esență – adevăr) a economicului și politicului dispare în folosul unei *concepții noi* asupra relației dintre *instanțele determinante* în complexul structură-suprastructură, care constituie esența oricărei formațiuni sociale".[3] Această relație pune în evidență determinarea *în ultimă instanță*, prin modul de producție (economicul); dar în același timp autonomia relativă a suprastructurilor (stat, drept etc.) și eficiența lor specifică. Nu este vorba de o determinare structură-suprastructură, ci de o supradeterminare în care elementele sunt conectate dialectic. De aceea există acumulări ale determinărilor eficiente (rezultate din suprastructurile și împrejurările specifice) care produc efect asupra determinării de ultimă instanță a economicului. Niciodată statul nu se schimbă imediat odată cu schimbarea ce survine în economic, există o intervenție a suprastructurilor care produce anumite determinări ale economicului.

Althusser susține că teoria marxistă cu privire la stat trebuie aprofundată. Clasicii marxismului criticau statul ca o mașină de represiune, de exploatare. Statul ca *putere de stat* era distinct de *aparatul de stat*. După Althusser, nu este suficientă această distincție, ci există și o altă distincție, aceea între aparatul represiv al statului și *aparatul ideologic de stat*. „Noi propunem o listă *empirică*, care propune exigența de a fi examinată în detaliu, supusă la probă, rectificată și remaniată. Cu toate rezervele pe care le implică această exigență, noi putem, pentru moment, să considerăm ca *Aparate ideologice de stat instituțiile următoare* (ordinea în care le enumerăm nu are nici o semnificație particulară):

---

[1] *L. Althusser*, Citindu-l pe Marx, op. cit., p. 25.
[2] Ibidem, p. 25.
[3] Ibidem, p. 25.

- AIS religioase (sistemul diferitelor biserici)
- AIS şcolare (sistemul diferitelor şcoli publice şi private)
- AIS familial
- AIS juridic
- AIS politic (sistemul politic al diferitelor partide)
- AIS sindical
- AIS al informaţiei (presa, radioul, televiziunea etc.)
- AIS cultural (cărţile, artele, sportul etc.)

Noi spunem: AIS nu se confundă cu aparatul de stat (represiv). În ce consistă diferenţa lor?

Într-un prim moment, noi putem constata că dacă există un Aparat (represiv) de stat, există o *pluralitate* de AIS. Presupunând că ele există, unitatea care constituie această pluralitate ca un corp nu este imediat vizibilă.

Într-un al doilea moment, noi putem constata că Aparatul (represiv) de stat, unificat, aparţine în întregime domeniului *public*, cea mai mare parte a Aparatului ideologic de stat (în aparenta lor dispersie) aparţine domeniului *privat*. Private sunt bisericile, partidele, sindicatele, familia, şcolile, jurnalele, instituţiile culturale. Dreptul aparţine în acelaşi timp Aparatului represiv de stat şi sistemului AIS."[1]

În opinia lui A. Brimo distincţia făcută de Althusser între drept public şi drept privat este o distincţie în cadrul dreptului burghez. Domeniul de stat sau cel al dreptului, statul care este statul clasei dominante nu este nici public, nici privat, el este din contră condiţia întregii distincţii între public şi privat. Diferenţa între puterea de stat şi aparatul ideologic de stat constă în aceea că prima funcţionează întemeiat pe violenţă, pe când cel de al doilea întemeiat pe mijloace ideologice. Mijloacele pot fi disimulate şi folosite prin inversare şi într-un caz şi în celălalt. În felul acesta se ţes foarte subtil combinaţiile explicite sau tacite între jocul aparatului represiv de stat şi jocul aparatului ideologic de stat, ceea ce explică că acest aparat ideologic de stat urmează îndeaproape jocul luptei de clasă. În felul acesta se constituie sistemul care asigură reproducţia modului de producţie. Aparatul de stat este centralizat, iar aparatele ideologice sunt multiple, relativ autonome, dar unitatea dintre diferitele aparate ideologice este asigurată de clasa dominantă. Aparatul de stat represiv asigură prin forţă condiţiile politice ale reproducţiei raporturilor de producţie care sunt raporturi de exploatare. Aparatele ideologice asigură armonia între aparatul represiv şi ideologia clasei dominante şi concură la acelaşi rezultat: reproducţia raporturilor de exploatare capitaliste (aparatul religios, educaţia, parlament, radio).[2]

Se observă că această modalitate de a pune problema evidenţiază rolul suprastructurii, alături de alte împrejurări, în asigurarea reproducţiei economice. De unde observaţia justă a lui Althusser că trebuie să luăm în consideraţie conceptul de supradeterminare, analizat mai înainte. Reproducerea raporturilor de producţie nu se face mecanic, ci sub influenţa mai multor factori, în care factorii de suprastructură (statul, dreptul etc.) au un rol important. În felul acesta Althusser combate interpretarea economistă şi mecanicistă a marxismului.

---

[1] Positions, p. 81.

[2] *A. Brimo*, Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat, Pedone, Paris, 1978, p. 538-539.

Dreptul concură în felul acesta la reproducția raporturilor de producție, el devenind un mijloc pentru clasa dominantă de a lupta contra clasei dominate, în acest sens el fiind locul luptei de clasă.

Opera lui Althusser a avut un rol important în înțelegerea de o manieră nouă a tezelor de bază ale marxismului. Reproșul care i s-a adus lui Althusser este acela că în opera sa se întâlnește o interpretare negativistă a ideologiei și că „pornind de la deziderатul îndreptățit că filosofia marxistă să nu rămână în urma practicii, Althusser avansează însă – și menține în *Elemente de autocritică* – un concept îngust (epistemologic, scientist) despre filosofie."[1]

De altfel, începând cu 1967, Althusser recunoaște că în loc să acorde marxismului, „acestui fapt *istoric*, întreaga sa dimensiune socială, politică și teoretică, l-am redus la un fapt *teoretic* limitat: la «tăietura epistemologică»".[2]

Chiar dacă Althusser a lăsat să se înțeleagă că nu este un adept al structuralismului, este neîndoielnic că el se înscrie în acest curent și că analiza făcută de el marxismului este de tip structuralist.

Secțiunea a 3-a. Jurgen Habermas

§1. Neomarxismul reprezentanților Școlii din Frankfurt

Școala din Frankfurt a avut intenția programatică de a găsi cele mai adecvate concepții pentru a da marxismului o nouă față, adecvată condițiilor capitalismului târziu. Reprezentanții acestei școli au încercat să răspundă unor probleme puse de capitalismul zilelor noastre: societatea de consum, fetișismul economic, obsesia etatismului, birocrația etc.

Școala a fost creată în 1922 la Frankfurt de către un grup de intelectuali universitari. Din acest grup făceau parte Georg Luckacs, Karl Karsh, Friedrich Pollock, Karl Wittfagel, Bels Fageras care și-au propus să studieze raporturile dintre marxism și hegelienism. Acest grup a constituit un institut a cărui conducere a revenit unui profesor de drept din Viena, Karl Grundberg. Institutul avea legături cu institutul Marx-Engels de la Moscova. La acest institut vor adera, apoi, Adorno, Benjamin Marcuse, Erich Fromm, Habernas și cel care va fi directorul acestui institut, Horkheimaer.

Odată cu preluarea puterii de către naziști, membrii institutului vor emigra la Geneva, apoi la Londra, la Paris și în cele din urmă în S.U.A., unde vor desfășura o activitate teoretică fructuoasă. Începând cu anul 1946 institutul revine în Germania.

Sursa principală a operelor reprezentanților institutului a fost gândirea lui Marx și Engels, abordată de o manieră nouă, care a contribuit, în felul acesta, la critica capitalismului actual.

În această lucrare ne vom ocupa numai de trei dintre gânditorii institutului, și anume de Jürgen, Habermas, Herbert Marcuse și de Erich Fromm.

---

[1] *C.I. Gulian*, Marxism și structuralism, Ed. Politică, București, 1976, p. 114.

[2] *L. Althusser*, Eléments d'autocritique, Paris, Hachette, 1973, p. 14.

§2. Viaţa şi opera

Jürgen Habermas s-a născut la Düseldorf la 18 iunie 1929. Între anii 1949 şi 1954 a studiat filosofia, istoria, psihologia, literatura germană şi economia la universităţile din Göttingen, Zürich, Bonn. Între anii 1955-1959 a lucrat ca asistent la „Institut für Sazialforschung" din Frankfurt am Main condus de M. Horkheimer şi T. Adorno. Între anii 1959-1961 a fost bursier al Societăţii Germane de Cercetare. În 1961 a devenit Privatdozent al Universităţii din Marburg. În anul 1961 a fost numit profesor de filosofie la Heidelberg până în anul 1964, an începând cu care va funcţiona ca profesor de filosofie şi sociologie la Frankfurt am Main. Din anul 1971 până la 1981 a fost director la „Max-Planck – Institut für Erforschung der Lebensbedingungen der Wissenschaftlich – technischer Welt" din Starnberg, Visiting Professor la Universitatea din Princeton (1971), Universitatea Wesleyan (1972), Universitatea din California (1974), Universitatea din Pennsylvania. Din 1983 a predat la Universitatea din Frankfurt am Main filosofia socială şi filosofia istoriei. A primit mai multe titluri academice onorifice de la universităţi din Ierusalim, Hamburg, Buenos Aires. A fost distins cu premiile Hegel (1972), Sigmund Freud (1976), Adorno (1980), Fraţii Scholl (1985), Leibniz (1986), Sonning (1987).

Se pot enumera câteva din principalele sale opere: Teoria şi praxisul, Asupra conceptului de participare politică, Schimbarea structurală a sferei politice, Note privind dezacordul dintre cultură şi consum, Critica consumului – special pentru a consuma, Raport asupra literaturii ce priveşte discuţia filosofiei în jurul lui Marx şi al marxismului, Antropologie filosofică, Asupra criticii filosofiei istoriei, Introducere în teoria critică, Autonomie şi solidaritate, Dialectica raţionalizării.

§3. Concepţia filosofică

Înscriindu-se în orientarea generală a Şcolii din Frankfurt, Habernas va avea ca preocupare privilegiată fundamentarea *teoriei critice* în sensul *criticii teoriei critice* „Habernas împărtăşeşte, la rândul său, concepţia specifică «şcolii din Frankfurt», potrivit căreia misiunea principală a filosofiei este critica societăţii din perspectiva depăşirii situaţiei de înstrăinare."[1] Pornind de la această concepţie, Habermas îşi va îndrepta demersurile sale spre clarificarea sistematică a relaţiei dintre teorie şi practică. O astfel de preocupare nu este nouă, pentru că gândirea occidentală, mai ales după Kant, s-a orientat spre filosofia practicii. Este vorba de acea răsturnare copernicianâ de care vorbea Kant care consta în inversarea polului dominant în cadrul raportului dintre teorie şi practică. Aşa cum am remarcat deja, practicul se va impune în faţa teoreticului în sensul că voinţa va prevala cunoaşterii, acţiunea va domina contemplativul. Critica filosofiei devine o critică a vechii metafizici, preponderent contemplativă. De aceea, începând cu Kant, trecând prin Hegel şi Marx, praxis-ul capătă o abordare care îl situează pe un loc central, ridicând acţiunea la rang de principiu prim. Este revelator faptul, care trebuie accentuat în mod deosebit, că

[1] *A. Marga*, Acţiune şi raţiune în concepţia lui J. Habermas, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1985, p. 46.

noțiunea de înstrăinare este pusă în circulație de Hegel, cel care a fost întemeietorul adevăratei filosofii a voinței și, ca urmare, a praxis-ului. Cu alte cuvinte, o filosofie a înstrăinării nu putea să apară decât pe terenul unei filosofii a praxis-ului, în conceptul înstrăinării fiind cuprins atât economicul, cât și politicul. Societatea capitalistă este o societate al cărei fundament este rațiunea, acest ultim concept impunând întreaga structură socială. De aceea o critică a societății capitaliste poate fi o critică a praxis-ului în general. De aici orientarea lui Habermas spre o critică a teoriei critice. Este de fapt un al doilea val al criticii societății capitaliste, primul fiind constituit de Hegel și Marx. În studiul său, *Pentru ce încă filosofie*? el susține că filosofia transformată în critică trebuie supusă la rândul său criticii filosofice, punându-și „întrebarea dacă pe drumul criticii și autocriticii filosofia nu și-a răpit conținutul ei, și la sfârșit, împotriva înțelegerii de sine ca teorie critică a societății, prezintă de acum exercițiul gol al reflecției de sine care se sprijină pe obiectele propriei tradiții, fără a fi ea însăși în stare de o gândire sistematică".[1]

Critica cuprinsă în acest citat vizează inclusiv filosofia marxistă, cu țintă precisă spre *materialismul istoric* pe care încearcă să-l supună unei *reconstrucții*, aceasta însemnând „că se desface o teorie și se recompune într-o formă nouă, pentru a realiza mai bine scopul pe care și l-a fixat; acesta este modul de a proceda normal (adică: normal și pentru marxiști) ca o teorie care în mai multe privințe are nevoie de o revizuire, dar al cărei potențial stimulativ n-a fost încă complet epuizat."[2]

Principala reconstrucție a materialismului istoric constă în diminuarea unei prea accentuate concepții cu privire la dezvoltarea *uniliniară* și *neîntreruptă* a societății fixată pe o anumită *teleologie istorică*. Habermas consideră că mai multe căi pot să ducă la același nivel de dezvoltare. Materialismul istoric leagă progresul social de un factor, considerat determinant, și anume de nivelul de dezvoltare al forțelor de producție. Ca toți cei ce se încadrează în curentul neomarxist, Habermas încearcă să pună în evidență că dezvoltarea societății este rezultatul unei interacțiuni dialectice între mai mulți factori, considerând că dezvoltarea forțelor de producție „depinde de aplicarea cunoștințelor valorificabile tehnic; instituțiile de bază ale unei societăți încorporează cunoștințe moral-practice".[3] Progresele în cele două dimensiuni, adică ale forțelor de producție și ale *cunoștințelor* moral-practice, pe care le încorporează, dau socoteală de progresul social. Progresul social depinde, în mare măsură, de adevărul propozițiilor și justețea normelor. Reconstrucția materialismului istoric are ca fundament o teorie a *cunoașterii* și *comunicării*.

Pornind de la astfel de interacțiuni nu trebuie echivalată baza (concept prioritar la Marx) cu structura economică și să i se dea un rol determinist. „Teoriile societății postindustriale vizează chiar o stare în care primatul în evoluție trece de la sistemul economic la sistemele educației și științei".[4] Se observă că atenuarea determinismului marxist este una din preocupările importante ale teoreticianului. Continuând ideea atenuării, Habermas arată că relațiile de producție se cristalizează în jurul unui nucleu instituțional, nucleu care stabilește o formă determinată a *integrării sociale*. „Prin

[1] *J. Habermas*, Wozn noch Philosophie?, în Philosophisch – politische Profile, p. 30.
[2] *J. Habermas*, Cunoaștere și comunicare, Ed. Politică, București, 1983, p. 530.
[3] Ibidem, p. 481.
[4] Ibidem, p. 483.

aceasta înţeleg, împreună cu Durkheim, arată Habermas, asigurarea unităţii vieţii sociale prin valori şi norme".[1] Unitatea vieţii sociale nu este dată în mod uniliniar de forţele de producţie, ci de *valori şi norme*. În felul acesta dezvoltarea forţelor de producţie *declanşează* răsturnarea relaţiilor de producţie şi o înnoire a modului de producţie, dar nu ele sunt la *temelia* schimbării. „Marile impulsuri endogene ale dezvoltării – susţine Habermas – care au dus la apariţia primelor culturi dezvoltate sau la apariţia capitalismului european, aveau însă o dezvoltare deosebită a forţelor de producţie drept urmare şi nu drept condiţie".[2]

Această nuanţare echivalează cu o critică a materialismului istoric care, chiar dacă mulţi au negat, duce la un determinism economic uniliniar. Această critică are ca axă principală afirmaţia conform căreia „creşterea endogenă a cunoaşterii este deci o condiţie necesară a evoluţiei sociale".[3] Cunoaşterea este elementul clasic al evoluţiei sociale, concept care va sta la baza unei noi delimitări a epocilor istorice. „Probabil că istoria tehnicii, remarcă Habermas, este legată de marile impulsuri evoluţionare în societate prin mijlocirea *evoluţiei imaginilor asupra lumii*".[4] În felul acesta în societăţile care au avut succes în procesul evoluţiei s-a înfăptuit o schimbare structurală remarcabilă a imaginii asupra lumii, de la o imagine a lumii mitologico-cosmogonică la o imagine asupra lumii raţionalizată în forma eticilor cosmogonice. Habermas se îndoieşte că această evoluţie poate fi explicată din punct de vedere materialist.

Trecerea la o nouă formă de integrare socială este condiţionată de „evenimentele de învăţare evolutive". Aceste forme de învăţare, individuală şi colectivă, sunt cele care asigură unitatea unei societăţi. În cadrul acestor elemente de învăţare, procesele de învăţare în domeniul conştiinţei moral-practice au funcţie *conducătoare*. În funcţie de acest domeniu se creează *nucleul instituţional* care stabileşte forma dominantă a integrării sociale. Acest nucleu instituţional presupune analiza părţilor sale componente, înrudirea cu instituţia totală, statul, ca ordine politică globală, relaţia de complementaritate între statul specificat funcţional şi sistemul economic diferenţiat.

În toată această concepţie se observă că factorul economic îşi pierde rolul determinant, evenimentul de învăţare trecând în acest rol, ceea ce antrenează ideea că rolul primordial în dezvoltarea societăţii îl joacă tot mai mult cunoaşterea şi comunicarea care dau naştere la forme de organizare noi care au ca fundament tocmai schimbarea imaginii despre lume. „Astfel, putem face încercarea de a interpreta evoluţia socială luând ca fir conducător acele probleme şi trebuinţe care au luat naştere abia prin cuceririle evoluţionare: evenimentul de învăţare social-evoluţionar generează el însuşi, pe fiecare treaptă a dezvoltării, noi resurse, care înseamnă noi dimensiuni ale lipsei şi, cu aceasta, noi trebuinţe istorice".[5]

Acest mod de a pune problema îi dă posibilitatea lui Habermas să delimiteze structurile sociale în funcţie de *o atitudine cognitivă*. Astfel, odată cu introducerea structurii familiale, apare problema delimitării societăţii faţă de natura exterioară, odată cu introducerea unei ordini politice globale apare problema autoconducerii

[1] Ibidem, p. 484.
[2] Ibidem, p. 486.
[3] Ibidem, p. 486.
[4] Ibidem, p. 489.
[5] Ibidem, p. 509.

sistemului social. În societatea modernă, odată cu autonomizarea economiei apare problema unui schimb autoreglat al sistemului social cu natura exterioară. Societățile post-moderne trebuie să se distingă printr-un primat al sistemului științei și educației, astfel că se poate medita asupra problemei care apare acum, cea a unui schimb autoreglat al sistemului social cu natura interioară. În acest ultim caz apare preocuparea de motivație și sens. „În măsura în care integrarea naturii interioare a procesului de interpretare a trebuințelor care s-au derulat până aici ca un proces istorico-natural ar fi înfăptuită în mod discursiv, principii ale participării, ar putea câștiga teren în multe domenii ale vieții, în timp ce pericolul crescând al anomiei ar da naștere la noi administrații ocupate cu controlul motivației."[1]

Pornind de la această idee, Habermas va critica marxismul și va încerca o reconstrucție a acestuia. În acest sens el susține că conceptul materialismului-istoric, care pretinde reconstruirea dezvoltării sociale pornind de la un șir evolutiv de moduri de producție, nu poate să susțină corect împărțirea societății după modurile de producție. „Conceptul de mod de producție nu este destul de abstract pentru a stabili universaliile nivelului dezvoltării sociale."[2] În funcție de accesul la mijloacele de producție, materialismul-istoric admite șase moduri de producție: primitiv, sclavagist, feudal, capitalist, asiatic și comunist, care se succed după o anumită logică a dezvoltării. Această delimitare prezintă dificultăți atunci când se pune problema formelor *mixte* și a celor de *trecere*. „Numai în puține cazuri structura economică a unei societăți determinate se acoperă cu un singur mod de producție; atât difuziunile interculturale, cât și interferențele temporale fac să apară structuri complexe care trebuie descifrate drept combinație a mai multor moduri de producție".[3]

O altă dificultate constă în faptul că nu pot fi deosebite societățile paleolitice de cele neolitice pe baza aceluiași mod de producție. O altă controversă este aceea între teoriile societății post-industriale și teoriile capitalismului organizat. În acest sens se pune problema dacă capitalismul reglat prin intervenția statului este ultima fază a vechiului mod de producție sau reprezintă trecerea la un nou mod de producție. O altă problemă este aceea dacă socialismul este birocratic în raport cu capitalismul și dacă este o formațiune socială superioară pe planul evoluției sau este vorba de variantele aceleiași trepte de dezvoltare.

Aceste dificultăți, împreună cu altele, arată că conceptul modului de producție nu este suficient pentru a delimita structuri sociale evolutive: pentru că acest concept nu acoperă întreaga complexitate a vieții sociale; așa cum nu este suficient nici conceptul de structură sau funcție. Concluzia la care ajunge Habermas este aceea că „evoluția imaginii asupra lumii mijlocește între treptele de dezvoltare ale structurilor interacțiunii și progresul cunoașterii valorificate tehnic. În conceptele materialismului istoric, aceasta înseamnă că dialectica forțelor de producție și a relațiilor de producție se înfăptuiește prin intermediul ideologiei."[4] Se observă aici că un factor al suprastructurii devine suportul evoluției sociale. Este o diferență semnificativă față de marxismul clasic. Prin intermediul ideologiei se ajunge la punerea în evidență a

[1] Ibidem, p. 510.
[2] Ibidem, p. 493.
[3] Ibidem, p. 491.
[4] Ibidem, p. 514.

importanţei structurilor fundamentale ale *comunicării*, structuri care asigură un suport de coeziune *normativă* a societăţii. „Dacă ar trebui date puncte de vedere normative, remarcă Habermas, pentru ultrasensibilitatea societăţilor, atunci ar trebui să le căutăm în orice caz în structurile fundamentale ale comunicării prin limbă, în care societăţile, împreună cu membrii lor, se reproduc."[1]

Într-o astfel de abordare elementele conştiinţei sociale devin determinante asigurând progresul social. De aceea Habermas va susţine că „dezvoltarea forţelor de producţie, în legătură cu maturizarea formelor de integrare socială, înseamnă progrese ale capacităţii de învăţare în ambele dimensiuni: progresive în cunoaşterea obiectivizantă şi înţelegerea moral-practică".[2]

La toţi neomarxiştii se observă, într-un fel sau în altul, o deplasare a conceptelor materialismului-istoric spre evidenţierea importanţei factorilor de suprastructură, încercând în felul acesta să suplinească deficienţa marxismului la acest capitol. În acest context factorii morali-practici, supuşi *normativităţii*, devin deosebit de importanţi.

§4. Concepţia juridică

Problema normativităţii este gândită de Habermas ca făcând parte din conceptul larg al *înţelegerii moral-practice*. Cu alte cuvinte, normativitatea face parte din factorii *integrării sociale*, concept căruia el îi dă o conotaţie determinantă, mergând până acolo încât normativitatea, ca element al capacităţii de învăţare, poate duce la instituirea unui anumit fel al forţelor de producţie. Pornind de aici, dreptul şi morala sunt factori de învăţare în baza cărora se asigură coerenţa sistemului social şi unitatea acestuia. Deplasarea accentului pe elementele de *suprastructură*, secundari în concepţia lui Marx şi dependenţi în mod absolut de baza economică, este evidentă. Factorii determinanţi ai învăţării sunt strânşi laolaltă sub o teorie *sui generis* a *comunicării*.

În opinia lui Habermas, Marx, aşa cum rezultă de altfel clar din operele lui, nu s-a ocupat în mod direct de baza normativă a teoriei despre societate. Teoria sa este o critică a societăţii burgheze cu intenţia însă de a scăpa de erorile naturaliste şi valorizante. Această critică el a înfăptuit-o printr-o însuşire de natură materialistă a logicii hegeliene. Habermas este de părere că „o etică filosofică, care nu se rezumă la enunţuri metaetice, poate fi obţinută azi numai când se reuşeşte să se reconstruiască premise comunicative generale şi procedee de justificare a unor norme şi valori."[3]

Luând în consideraţie că structurile comunicării sunt structuri ale acţiunii sociale, *normele* nu sunt altceva decât modalităţi de cunoaştere, care asigură o interacţiune corespunzătoare, ce duce la coeziunea grupului social, care ţine de o teorie a consensului. Pornind de la această concepţie, Habermas va susţine că este posibilă o reconstrucţie a materialismului-istoric care ar evita o orientare spre o dezvoltare unilaterală a societăţii pornind de la baza economică determinantă. „În timp ce Marx a localizat procesele de învăţare semnificative din punct de vedere evolutiv, care

[1] Ibidem, p. 518.
[2] Ibidem, p. 524.
[3] Ibidem, p. 532.

declanşează impulsurile epocale de dezvoltare, în dimensiunile gândirii obiectivatoare, ale cunoaşterii tehnice şi organizatorice, ale acţiunii instrumentale şi strategice, pe scurt ale *forţelor de producţie* – între timp există motive serioase pentru ipoteza că şi în dimensiunea înţelegerii morale, a cunoştinţelor practice, a acţiunii comunicative şi în reglarea consensuală a unor conflicte în acţiune au loc procese de învăţare, care se cristalizează în forme noi mai mature de integrare socială, în *relaţii de producţie* noi care abia la rândul lor fac posibilă actualizarea de noi forţe de producţie."[1]

Din aceste afirmaţii se poate lesne înţelege că activitatea *normativ-practică* poate duce la schimbări substanţiale în cadrul relaţiilor de producţie, care, până la urmă, pot duce la impunerea unor noi forţe de producţie. Cu alte cuvinte, dreptul şi morala, alături de alte elemente ale suprastructurii, pot juca „un rol mai proeminent decât au presupus mulţi marxişti până acum".

Habermas concepe o teorie a normativităţii pornind de la structurile intersubiectivităţii, care duce la statuarea unui rol constitutiv atât pentru societate, cât şi pentru personalitate. „Sistemele sociale pot fi concepute ca reţele de acţiuni comunicative." Atât individul, cât şi indivizii socializaţi au aceleaşi structuri ale conştiinţei. Această similitudine a structurii conştiinţei se observă atunci când există *conflicte* de acţiune, în morală şi în drept. „Reglementările consensuale (realizare fără violenţă) ale conflictelor de acţiuni, atunci când se destramă consensul de fond al rutinelor cotidiene obişnuite, se îngrijesc de continuarea acţiunii comunicative cu alte mijloace. Aici se evidenţiază deci identitatea structurilor conştiinţei, care pe de o parte sunt concretizate în instituţiile dreptului şi moralei şi care, pe de altă parte, îşi găsesc expresia în judecăţile şi acţiunile morale ale indivizilor."[2]

O teorie a comunicării, gândită ca o teorie a interacţiunii, poate fi întemeiată numai dacă se ia în consideraţie faptul că interacţiunea este posibilă în trepte, în măsura în care Eul se delimitează pe sine, adică se autoidentifică. Aceeaşi problemă se pune şi în cazul grupului. Delimitarea Eului se face în raport cu tablourile lumii. Această delimitare creează premisele interacţiunii sociale. Autoidentificarea de sine, ca delimitare, trebuie luată în dublu sens: ca „delimitare categorială din ce în ce mai limpede a subiectivităţii naturii interne de obiectivitatea celei externe, precum şi ca delimitare faţă de normativitatea realităţii sociale şi intersubiectivitatea celei verbale."

În ceea ce priveşte delimitarea, şi implicit identificarea colectivă, aceasta reglementează apartenenţa indivizilor la societate, ca şi excluderea acestora din ea. Evoluţia identităţii Eului se caracterizează prin aceea că acesta procedează mai întâi la identificări cu grupe concrete şi mai puţin complexe (familia), care apoi se dizolvă şi sunt subordonate identificărilor cu unităţi mai cuprinzătoare şi mai abstracte (oraş, stat). Având conştiinţa apartenenţei la grup, prin intermediul similitudinilor de identificare şi delimitare, „membrii singulari ai grupului trebuie să simtă distrugerea sau lezarea acestui nucleu normativ ca o ameninţare a identităţii lor proprii."[3] Identitatea colectivă se structurează în jurul acestor nuclee normative. O astfel de polarizare se realizează cu adevărat abia în societăţile capitaliste, când subiecţii privaţi îşi urmăresc interesele într-o sferă care permite o mai *liberă* misiune a indivizilor

[1] Ibidem, p. 533.
[2] Ibidem, p. 535.
[3] Ibidem, p. 549.

capabili să adere la o societate bazată pe un principiu de raţionalizare. Din această cauză societăţile capitaliste formează o identitate colectivă având similitudini mai mari cu structurile Eului. Identitatea societăţii burgheze este asigurată: 1. de subiecţii liberi şi egali ai dreptului privat; 2. de subiecţii liberi din punct de vedere moral; 3. de subiecţii liberi din punct de vedere politic. „Astfel se formează identitatea colectivă a societăţii burgheze în raport cu punctele de vedere superabstracte ale legalităţii, moralităţii şi suveranităţii: în acest mod se exprimă ea cel puţin în construcţiile moderne ale dreptului natural şi în eticile formaliste."[1]

Aceste modalităţi de identificare îl fac pe Habermas să afirme că ele se regăsesc cel mai bine în reprezentările *juridice* şi *morale* care, de fapt, sunt cele care asigură consensul social. „Dreptul şi morala servesc la reglementarea pe bază de consens a unor conflicte în acţiuni şi prin aceasta la susţinerea unei intersubiectivităţi de comunicare periclitate între subiecţii înzestraţi cu capacităţi de vorbire şi de acţiune."[2] O astfel de teorie este susţinută în măsura în care intervine o *raţionalizare* a acţiunii posibilă prin identificarea consensuală a Eului cu colectivitatea la care se adaugă acţiunea comunicativă care este orientată de respectarea unor norme cu validitate intersubiectivă.

În intenţia de a reconsidera marxismul, Habermas intervine şi îl modifică în elementele sale esenţiale, schimbând în profunzime raportul stabilit de clasicii marxismului între baza economică şi elementele de suprastructură. „Aş dori să susţin chiar teza, afirmă Habermas, că dezvoltarea acestor structuri normative constituie factorul motor al evoluţiei sociale, deoarece noi principii organizatorice sociale înseamnă forme noi ale integrării sociale; şi acestea la rândul lor fac posibilă implementarea unor forţe de producţie existente sau crearea altora noi, precum şi a complexităţii sociale."[3]

Habermas foloseşte conceptul similitudinii dintre identitatea Eului şi a colectivităţii pentru a face posibilă acţiunea intersubiectivă. Pornind de la această similitudine el este în măsură să demonstreze existenţa consensualităţii bazată pe *conştiinţa* acestei identificări. Consensualitatea este păstrată apoi prin intermediul dreptului şi moralei, ale căror precepte devin valide atât pentru individ, cât şi pentru colectivitate. Dreptul, morala etc., ca elemente ale suprastructurii, asigură crearea unor noi forţe de producţie.

Termeni ca: comunicare, consensualitate, acţiune intersubiectivă duc către o înţelegere a societăţii ca fiind dominată de înţelegere, înţelegere care conduce la prevalenţa conceptului de evoluţie şi nu a celui de revoluţie. Dreptul şi morala, ca apărători ai consensului, asigură evoluţia socială în cadrul aceluiaşi sistem şi înlătură conceptul de revoluţie. Într-o astfel de concepţie dreptul nu este preponderent constrângător, ci asigură consensualitatea generală împotriva eventualelor acte de violenţă care atentează la consens. Cu cât individul este mai liber, cu atât se asigură mai bine consensul, se dezvoltă comunicarea şi se înlătură violenţa. Teoria delimitării şi identificării atât pe linia Eului, cât şi pe linia colectivităţii, are menirea, în

[1] Ibidem, p. 552.
[2] Ibidem, p. 554.
[3] Ibidem, p. 559.

concepția lui Habermas, să pună în evidență similitudini care apoi stau la temelia unei teorii a comunicării, prin intermediul căreia se asigură consensul social.

O astfel de teorie este în contradicție cu teoria marxistă a înlăturării statului prin violență, dar poate pune în valoare teoria lui Marx despre societatea comunistă, în care societatea se identifică cu indivizii umani, pentru că scopurile coincid. Ea intră însă față în conflict cu perioada în care s-a construit socialismul în mai multe state ale lumii, în contextul înfăptuirii practice a teoriei marxiste. Intră de asemenea în conflict cu teoria marxistă atunci când se are în vedere raportul dintre bază și suprastructură. Sub influența structuralismului, Habermas va afirma că structuraliștii au „regândit raportul suprastructură-bază și l-au conceptualizat în așa fel încât ponderea structurilor normative este luată în seamă și critica ideologiei poate fi ferită de un reducționism scurtcircuitant."[1]

Structurile normative au rolul de a *orienta* acțiunea, ceea ce pune în evidență încă o dată contradicția cu Marx. Istoria nu se înfăptuiește sub influența unor factori inconștienți, am spune noi, ci prin intermediul unor factori conștienți meniți să orienteze acțiunea. Conștiința individuală este antrenată în orientarea acțiunii pentru că ea coincide cu conștiința colectivă. Această coincidență dă naștere la *evoluție*, ci nu la *revoluție*. De aceea Habermas se consideră el însuși un reformist radical, pentru că într-o perspectivă îndepărtată reformismul radical și revoluționismul converg în ceea ce privește țelurile lor.[2]

Sesizând că neomarxismul este de fapt o critică a fundamentelor teoretice ale marxismului, în literatura noastră filosofică Alexandru Boboc afirma: „Neomarxismul, o noțiune cu valabilitate destul de relativă, supralicitează opera de tinerețe a lui Marx (îndeosebi teoria înstrăinării) și se opune formal marxism-leninismului, în fond, materialismului dialectic și istoric, socialismului științific."[3] Prin această afirmație Alexandru Boboc critica neomarxismul, ceea ce este scuzabil ținând cont de condițiile în care a scris. În opinia noastră însă neomarxismul aduce contribuții interesante și pline de consecințe, pentru că el părăsește dogma și face o analiză a unui capitalism târziu în care problemele s-au schimbat și necesită o abordare nouă. Se observă și astăzi că societatea capitalistă evoluează, un rol important în acest proces având consensualitatea asigurată prin intermediul elementelor de suprastructură, în cadrul cărora un rol important revine normelor.

Este interesantă concepția lui Habermas cu privire la relația dintre stat și societatea civilă. Această relație a fost fundamentală în edificarea gândirii hegeliene, concretizată în *Principiile filosofiei dreptului*. Ea a fost de asemenea unul din elementele importante ale filosofiei marxiste. În funcție de modul abordare al acestui raport, se poate înfăptui o politică democratică sau se poate cădea în etatism. Una din temele sale predilecte a constituit-o transformarea structurală a sferei publice, din întrepătrunderea statului cu societatea. Pledând în favoarea democrației, Habermas va susține că „o transformare democratică radicală a procesului de legitimare vizează o nouă balanță a forțelor integrării sociale, în așa fel încât forța social-integratoare a

---

[1] Ibidem, p. 564.

[2] A se vedea An Interview, în Theory and Society, November, 1973, p. 55 și urm.

[3] *A. Boboc*, Marxismul și confruntările de idei în lumea contemporană, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1982, p. 299.

solidarităţii – forţa productivă a comunicării – să se impună împotriva «puterilor» celorlalte două surse reglatoare, banul şi puterea administrativă, valorizând prin aceasta pretenţiile orientate spre valorile de întrebuinţare ale lumii trăite."[1]

Secţiunea a 4-a. Herbert Marcuse

§1. Viaţa şi opera

Herbert Marcuse s-a născut la Berlin în anul 1898. La vârsta de douăzeci de ani, în anul 1918, el se afla în rândurile social-democraţiei şi participa la acţiunile socialiste din Germania. Marcuse a făcut studiile universitare la Berlin şi Freiburg im Breisgau, în perioada când se afirma cu succes curentul fenomenologic în filosofia germană, ai cărui promotori erau Husserl şi Heidegger. Începând cu anul 1928 se pregăteşte pentru susţinerea tezei de doctorat sub conducerea lui Heidegger, având ca temă *„Ontologia lui Hegel şi baza unei teorii a istoricităţii"*, susţinută în anul 1932. În această perioadă Marcuse va scrie eseuri în care se face simţită influenţa fenomenologiei. Este vorba de lucrările *Contribuţii la o fenomenologie a materialismului istoric* şi *Asupra filosofiei concrete*. Dezamăgit de faptul că mentorul său, Heidegger, a aderat la naţionalism-socialismul german, Marcuse începe să supună criticii concepţia fenomenologică heideggeriană, marcând în felul acesta o nouă etapă în evoluţia sa intelectuală.

Marcuse va studia intens *Manuscrisele economico-filosofice* ale lui Marx, publicate în anii 30, elaborând studiul *Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric*, apărut în anul 1932. Începând de acum, Marcuse acordă o atenţie deosebită problematicii antropologice a operei acestuia, fapt ce-l va determina să adere la activitatea Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt am Main condus de Horkheiner. În această perioadă el va scrie lucrarea *Studii asupra autorităţii şi familiei* (1936), în care va face analiza rădăcinilor totalitarismului fascist. Din cauza preluării puterii de către fascişti, membrii institutului emigrează stabilindu-se în Geneva, apoi la Paris, iar în 1937 la New York. În S.U.A., Marcuse va lucra la Oficiul pentru Cercetări Strategice şi ca profesor de filosofie şi ştiinţe politice la universităţile Brandeis – Boston (1945) şi San Diego – California (1966).

Trăind în cadrul societăţii capitaliste, o societate matură, Marcuse va studia evoluţia societăţii de tip capitalist, elaborând o analiză critică a societăţii industriale. În această perioadă el va scrie lucrările: *Eros şi civilizaţie*, *O contribuţie filosofică asupra lui Freud*, *Omul Unidimensional*, *Studii asupra ideologiei societăţii industriale avansate*.

Conferinţele susţinute de el la Universitatea din Berlinul occidental, inaugurate în 1967, vor sta la baza mişcărilor protestatare ale studenţilor vest-berlinezi. Marcuse părăseşte apolitismul său declarat, lucru ce se deduce şi din scrierea sa *Sfârşitul utopiei* (1967). Vor urma o serie de lucrări cu caracter politic, cum ar fi *Critica toleranţei pure* (1965), *Spre eliberare* (1969), *Contrarevoluţie şi revoltă* (1970).

---

[1] *J. Habermas*, Sfera publică şi transformarea ei structurală, Ed. Univers, Bucureşti, 1998, p. 30.

Marcuse a încetat din viață în anul 1979, rămânând în istoria gândirii ca unul care a dezvoltat problemele fundamentale ale timpului în care a trăit și care a încercat să aducă soluții originale la critica societății burgheze târzii, adeseori intrând în conflict chiar cu ideile de bază ale marxismului ortodox.

§2. Concepția filosofică

Herbert Marcuse își construiește opera filosofică valorificând trei mari curente de gândire: hegelianismul, marxismul și fenomenologia. Această sinteză este realizată în scopul unei critici a societății burgheze târzii. Pornind de la această critică el va încerca o nouă viziune asupra marxismului. La cele trei mari curente de gândire se poate adăuga influența lui Freud, pentru că Marcuse va insera în opera sa conceptele acestuia, dând o sinteză foarte interesantă între marxism și psihanaliză, motiv pentru care s-a afirmat adesea că el nu a urmat întocmai linia marxistă. De aceea s-a spus, pe bună dreptate, că Marcuse a urmat un traseu teoretic diferit dacă se are în vedere concepția marxistă *ortodoxă*. „O discutabilă modalitate de a conjuga teoria cu practica face ca Marcuse să îmbrățișeze un itinerar teoretic diferit, în care, de la distanță, adesea mare, ține pasul cu imperativele concrete ale luptei revoluționare".[1] Trebuie remarcat însă că Marcuse, ca toți ceilalți reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt, gândea marxismul prin prisma realității unui capitalism târziu, în care problemele se modificaseră substanțial față de perioada în care au trăit clasicii marxismului. La toți se observă o încercare de a atenua caracterul economist al gândirii marxiste, acordând o pondere mai mare, uneori decisivă, factorilor de suprastructură. Dacă facem o analiză de profunzime vom constata că în articulațiile sale adânci o astfel de gândire venea să contrazică chiar conceptele de bază ale marxismului. Oare nu este încărcat de semnificație faptul să afirmi că în capitalismul contemporan clasa muncitoare nu mai joacă rolul de clasă revoluționară? Rolul factorului determinant al economicului este estompat de organizarea rațională a societății, rațiunea devenind unul din factorii de dinamizare a producției. Nu crește în felul acesta rolul intelectualității în preluarea frâielor dezvoltării sociale? Acestea nu sunt decât două din multiplele întrebări al căror răspuns ne duce la ideea unei modificări de viziune asupra organizării sociale în comparație cu gândirea lui Marx. În locul *economicului* pur, *știința* devine un mijloc de *dominare*.

Vom analiza în continuare câteva din ideile care îl duc pe Marcuse la fundamentarea conceptului de *dominare*, vizibil modificat față de cel al lui Marx.

Conceptul de dominare este însoțit de cel de *reprimare globală*, concept ce caracterizează societatea capitalismului târziu. Este foarte important de pus în evidență faptul că pentru Marcuse ceea ce consolidează capitalismul nu mai este, în mod prioritar, baza economică, ci *structura logică a gândirii*. Evoluția acesteia din urmă este cea care duce treptat, încă de la Aristotel, spre instituirea *controlului* și *dominației* în societate. Este vorba de evoluția gândirii spre formalism instituit de logica formală aristotelică. Tendința unei astfel de gândiri este, pe de o parte, de a estompa contrariile astfel încât „pentru subiectul formal, legătura dintre *om* și *neom*,

[1] *A. Marga*, H. Marcuse, studiu critic, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 197.

schimbare şi permanenţă, potenţialitate şi actualitate, adevăr şi falsitate nu mai constituie o preocupare existenţială."[1] În felul acesta în logica formală termenul silogistic este atât de golit de sens substanţial încât o literă a alfabetului poate fi un înlocuitor absolut echivalent. Datorită acestui fapt gândirea este indiferentă faţă de obiectele ei. „Indiferent dacă sunt mintale sau fizice, indiferent dacă ţin de societate sau de natură, ele sunt supuse aceloraşi legi generale ale organizării, calculării şi includerii, dar sunt mânuite ca semne sau simboluri interschimbabile, făcându-se abstracţie de substanţa lor particulară."[2] Fiind axată pe cantitativ, logica este condiţia prealabilă a legii şi a ordinii, tributul plătit controlului universal."[3] Acest lucru pune în evidenţă faptul că universalitatea gândirii, aşa cum o dezvoltă logica discursivă, are în realitate ca fundament dominaţia.[4]

Aceste susţineri scot în relief faptul că în prim planul în dezvoltării sociale se situează orientarea tot mai accentuată spre control şi dominaţie specifică gândirii discursive. Faptul că gândirea a avut şi are un rol primordial în organizarea socială se remarcă în capacitatea capitalismului târziu de a ţine în frâu contradicţiile sociale, mergând până la dispariţia acestora. Ca un efect Marcuse tinde să descopere noi contradicţii care să conducă la subminarea capitalismului. În *Omul unidimensional* el încearcă să surprindă tendinţa de globalizare a reprimării, prin reducerea tuturor contradicţiilor, folosindu-se metode de raţionalizare tehnologică prin intermediul cărora însuşi inconştientul devine raţional. În felul acesta controlul este totul, toate domeniile, printre care şi arta şi filosofia, fiind reduse la limitele raţionalităţii transpuse în tehnologie. Analizând, din această perspectivă, relaţia dintre *Logos* şi *Eros*[5], concepte contradictorii în antichitatea greacă, Marcuse arată că în zilele noastre Eros a fost subordonat Logos-ului, tot ca o tendinţă de a transforma viziunea bidimensională a gândirii în una unidimensională. „Sub guvernarea logicii formale, susţine Marcuse, noţiunea de conflict între esenţă şi aparenţă este abandonabilă, dacă nu chiar lipsită de sens; conţinutul material este neutralizat; principiul identităţii este separat de principiul contradicţiei (contradicţiile există din vina gândirii incorecte); cauzele finale sunt excluse din ordinea logică. Odată ce sfera şi funcţia lor sunt perfect definite, conceptele devin instrumente de predicţie şi control. Logica formală constituie, aşadar, primul pas pe lunga cale ce duce la gândirea ştiinţifică, dar numai primul pas, căci trebuie atins un grad mult mai înalt de abstractizare şi matematizare pentru a putea adapta modurile de gândire la raţionalitatea tehnologică".[6]

Logica formală, care acum a devenit raţiune tehnologică, a dus la posibilitatea de a domina natura, instituind la loc de cinste gândirea *pozitivă*. Această instituire a avut drept urmare înlocuirea gândirii filosofice *negative*, care avea un rol subversiv în societate, dar o subversivitate înţeleasă ca fiind eliberatoare, cu cea pozitivă, ştiinţifică, ce a dus la creşterea gradului de stabilitate al sistemului capitalist şi, implicit,

---

[1] *H. Marcuse*, Omul unidimensional, în Scrieri filosofice, Ed. Politică, Bucureşti, 1977, p. 364.

[2] Ibidem, p. 365.

[3] Ibidem, p. 365.

[4] *M. Horkheimer* şi *Th. Adorno*, Dialektik der Aufklörung, Amsterdam, 1947, p. 25.

[5] A se vedea *H. Marcuse*, Eros şi civilizaţie, op. cit.

[6] *H. Marcuse*, Omul unidimensional, op. cit., p. 365-366.

la creşterea gradului de dominare a naturii care se repercutează în creşterea dominaţiei omului asupra omului. De data aceasta se schimbă însă caracterul dominaţiei pentru că „societatea care proiectează şi întreprinde transformarea tehnologică a naturii, schimbă temelia dominaţiei, înlocuind treptat dependenţa personală (a sclavului de stăpân, a iobagului de senior, a seniorului de suveran etc.) cu dependenţă de ordinea obiectivă a lucrurilor (de legile economice, de piaţă etc.)".[1] Chiar pulsurile inconştientului sunt supuse unui ordin pozitiv-ştiinţific, încât cuantificarea naturii să ducă la explicarea ei prin prisma structurilor matematice, ceea ce a dus la a separa realitatea de scopurile imanente, adevărul de bine, ştiinţa de etică. „Natura lucrurilor, inclusiv a societăţii, a fost definită astfel încât să justifice, ca fiind perfect raţionale, represiunea şi chiar suprimarea. Cunoaşterea adevărată şi raţiunea cer dominarea simţurilor – dacă nu chiar eliberarea de ele".[2] Logos-ul învinge Eros-ul, omul şi societatea devenind tot mai mult unidimensionale.

Concluzia la care ajunge Marcuse este aceea că lumea obiectivă, redusă numai la însuşirea sa cuantificabilă, ajunge tot mai dependentă de subiect. Întreaga materie, prin algebrizarea geometriei, este înlocuită prin operaţii mintale; în felul acesta materia fizicii tinde să se dizolve în relaţii matematice sau logice, „însăşi noţiunea unei substanţe obiective, contrapuse subiectului, pare să se dezintegreze".[3] Totul trece sub controlul subiectului, iar lucrurile fizice devin „evenimente fizice, iar atunci propoziţiile se referă (şi se referă *numai*) la atribute şi relaţii care caracterizează diferite genuri de lucruri şi procese fizice".[4] Lucrul în substanţialitatea lui devine transparent; în teoria relativităţii „adesea o cantitate măsurabilă nu este o proprietate a unui lucru, ci o proprietate a *relaţiei* sale cu alte lucruri". Întrebarea metafizică *Ce este (...)?* este înlocuită cu una funcţională, *Cum (...)?* Această înlocuire duce la instrumentalizarea fiinţării, în sensul că „ea predetermină experienţa, *proiectează* direcţia de transformare a naturii, organizează întregul".[5] În felul acesta, natura devine consubstanţială spiritului, adică subiectului, iar acest subiect este legat de lumea sa într-un mod cât se poate de special, în sensul că „natura este pusă sub semnul omului activ, al omului care înscrie tehnica în natură".[6]

Aşa cum înţelegem noi, din opera lui Marcuse se desprinde ideea că logica formală duce la raţionalitate, o raţionalitate care neagă substanţialitatea obiectului şi impune inducerea în realitatea fiinţării a unei realităţi fictive care nu este altceva decât realitatea tehnologică. Negând substanţialitatea obiectului, îl face pe acesta dependent de subiect care impune, în mod logic, o relaţie de dominare a acestuia. Când vorbim de obiect avem în vedere atât natura şi societatea, cât şi omul. Realitatea tehnologică, diminuând dualismul contradicţiei, instituie o relaţie unilaterală de dominare asupra întregii obiectivităţi. În felul acesta dominarea de natură *tehnologică* devine însă o dominare de natură *politică*. De aceea Marcuse va susţine că

---

[1] Ibidem, p. 372.
[2] Ibidem, p. 375.
[3] Ibidem, p. 376.
[4] Ibidem, p. 377.
[5] Ibidem, p. 380.
[6] *G. Bachelard*, L'activité rationaliste de la Physique contemporaine, P.U.F., Paris, 1951, p. 7.

„*aprioricul* tehnologic este şi *aprioric* politic, întrucât transpunerea naturii o implică pe cea a omului şi întrucât creaţiile omeneşti provin dintr-un ansamblu social şi se întorc în el".[1] Tehnologia, conform logicii desfăşurate aici, este rezultatul caracterului instrumentalist al raţionalităţii ştiinţifice, datorită căruia ea devine formă de *control* social şi *dominaţie* socială. Capitalismul tehnologic este în măsură să controleze totul având la bază „paralizia criticii", „o societate fără opoziţie".

Cum se explică acest fenomen? Marcuse susţine că suntem în prezenţa unui astfel de fenomen datorită faptului că „puterea negativului – care în etapele anterioare ale dezvoltării societăţii scapă în mare măsură controlului – este oricum ţinută în frâu şi devine un factor de coeziune şi afirmare. Mai mult ca oricând, indivizii şi clasele reproduc represiunea pe care o suferă. Căci procesul de integrare se desfăşoară, cât priveşte esenţialul, fără teroare făţişă: democraţia întăreşte stăpânirea mai puternic decât absolutismul; libertatea administrată şi represiunea instinctuală devin izvoare mereu înnoite ale productivităţii".[2]

În plan politic se poate spune că „societatea actuală va putea stabili forţele revoluţionare atât timp cât va reuşi să producă tot mai mult «unt şi tunuri» şi să amăgească populaţia prin forme noi de control total".[3] Tocirea simţului revoluţionar poate fi obţinută prin două metode: 1. o eficienţă copleşitoare a sistemului; 2. o îmbunătăţire considerabilă a nivelului de trai.

Pentru a atenua tehnologizarea care duce la o dominaţie totală a societăţii şi a omului, Marcuse propune ca remediu revalidarea metafizicii şi a artei. „În loc de a fi sluga aparatului statornicit, înfrumuseţându-i atât mizeria, cât şi afacerile, arta ar deveni o tehnică de distrugere a acestor afaceri şi a acestei mizerii".[4] Acelaşi rol l-ar avea şi metafizica pentru că ea, prin dialectica negativului, ar deveni forţa de subminare a sistemului şi i-ar distruge caracterul unidimensional, înlăturând paralizia criticii. În felul acesta metafizica şi arta ar pregăti saltul calităţii spre o nouă organizare socială. Această nouă societate ar fi caracterizată, în opinia lui Marcuse, de un spirit *pacifist*.

Este de remarcat faptul că, în concepţia lui Marcuse, îmbunătăţirea considerabilă a nivelului de trai are repercusiuni asupra caracterului revoluţionar al clasei muncitoare. Aceasta din urmă în ţările capitaliste dezvoltate nu mai este revoluţionară, iar trecerea la socialism nu se mai află la ordinea zilei. Pe scena capitalismului monopolist au avut loc schimbări importante în structura de clasă a societăţii, ceea ce a dus la schimbarea potenţialului clasei muncitoare propriu-zise, aşa cum a cunoscut-o Marx la vremea sa. Această schimbare ţine de dezvoltarea economică. Există însă schimbări care ţin de o politică preventiv-contrarevoluţionară a capitalismului. „Astfel, capitalismul târziu organizează o societate globală în care satisfacerea reală şi dirijată a nevoilor, libertatea şi supunerea, democraţia şi teroarea se însumează într-o totalitate antagonistă, totalitate în care opoziţia radicală este dispersată şi minoritară, izolată de baza ei tradiţională".[5]

---

[1] *H. Marcuse*, Omul unidimensional, op. cit., p. 382.
[2] Ibidem, p. 287.
[3] Ibidem, p. 292.
[4] Ibidem, p. 412.
[5] *H. Marcuse*, Teorie şi practică, op. cit., p. 518.

Aceste din urmă afirmații vin să pună în evidență faptul că în capitalismul târziu s-a schimbat raportul dintre bază și suprastructură, factorii de suprastructură căpătând o pondere din ce în ce mai mare în asigurarea stabilității sistemului. Prin punerea în evidență a unei astfel de schimbări se operează, de fapt, o reconstrucție a marxismului pentru care, se știe, baza avea rolul determinant. Realitățile capitalismului târziu contrazic o astfel de ipoteză impunând concepția conform căreia ideologia are un rol determinant în reproducerea sistemului prin reprimarea contradicțiilor. De aceea Marcuse este îndreptățit să susțină: „capitalismul târziu a modificat raportul dintre bază și suprastructură, dar nu în direcția unui «sfârșit al ideologiei», ci, dimpotrivă, în direcția unei instituționalizări, «încorporări» a ideologiei în comportamentul cotidian, în funcționarea societății sau a indivizilor. Uriașa abundență de mărfuri, productivitatea dirijată a muncii, precum și satisfacerea dirijată a necesităților mobilizează nu numai conștiința, ci și structura instinctelor pentru reproducerea existentului în interiorul și în afara sferei muncii. Socializarea represivă a conștiinței și a structurii instinctuale constituie astăzi o parte a *procesului material de reproducție*".[1]

În concepția lui Marcuse, teoria materialismului istoric conține în sine un sâmbure idealist care constă în gândul muncii solidare pentru satisfacerea vieții și asigurarea ambianței vitale. Pornind de la acest sâmbure idealist al teoriei marxiste, Marcuse va remarca faptul că în cadrul capitalismului târziu determinarea conștiinței de către existența socială se schimbă, conștiința emancipată determină existența socială, ea determinând posibilitățile concrete ale vieții sociale. „O astfel de metamorfoză a materialismului istoric în idealism social – nu al gândirii pure, ci al muncii sociale – își are temeiul de posibilitate în însăși teoria lui Marx".[2] Pornind de la rolul crescând al conștiinței, Marcuse va sesiza rolul pe care îl poate juca intelectualitatea în preluarea dezideratelor unei schimbări calitative a capitalismului. El pledează pentru o abordare nedogmatică a problematicii marxiste, în sensul că teoria trebuie să se fundamenteze pe realitățile existente în cadrul capitalismului târziu, realități care diferă considerabil față de capitalismul industrial din vremea lui Marx. De aceea, „munca teoretică impune, de asemenea, critica conceptelor marxiste reificate și fetișizate. Această muncă transcende poziția de clasă particulară".[3] Munca teoretică, care ține cont de realitatea existentă, devine acțiune politică. În lumina acestor realități intelectualitatea trebuie atrasă în politica de subminare a capitalismului. În acest scop Marcuse va critica opoziția antiintelectualismului care se profila în acea perioadă în cadrul stângii, susținând că „(...) practica intelectuală de lămurire și educare devine mai importantă. Astăzi ea este încă privilegiul unei elite; dar tocmai poziția privilegiată a intelectualilor se poate afla la originea practicii radicale".[4]

Care este totuși soluția întrevăzută de Marcuse pentru atenuarea caracterului dominant și represiv al capitalismului și realizarea saltului calitativ spre o societate mai bună? În opinia sa inversul capitalismului este o societate *pacificată* nonrepresivă. Pentru a realiza un astfel de deziderat este necesară concilierea dintre *este* și

[1] Ibidem, p. 520.
[2] Ibidem, p. 522.
[3] Ibidem, p. 529.
[4] Ibidem, p. 528.

trebuie care poate sta la baza unei metafizici a eliberării. Este necesară, de asemenea, concilierea Logos-ului cu Eros-ul, înlăturându-se atunci raţionalitatea tehnologică ce impune o logică a dominării. „Această idee are în vedere oprirea productivităţii represive a Raţiunii, sfârşitul dominaţiei prin satisfacţii".[1]

Pacificarea, în opinia lui Marcuse, nu presupune o acumulare de putere, ci o diminuare continuă a acesteia. Într-o astfel de societate rămâne relaţia dintre tehnologie şi natură, ca relaţie de dominare a naturii, dar în sens eliberator şi nu represiv. Cu privire la această concepţie, se simte influenţa scrierilor din tinereţe ale lui Marx care gândea natura ca natură umanizată, iar omul ca om natural, ceea ce permitea instituirea unor relaţii de la om la om fără intermedierea lucrurilor. Natura devenită natură umană atestă faptul că „orice fericire şi bucurie purcede din abilitatea de a transcende Natura – transcendere în care însăşi dominarea Naturii este subordonată eliberării şi pacificării existenţei".[2] Raţiunea, aşa cum am văzut, poate duce la dominare şi represiune, dar tot ea poate duce la eliberare. Este vorba aici de modalitatea politică de a folosi puterea cognitivă şi transformatoare a raţiunii, care în loc de dominare poate produce mijloacele pentru eliberarea naturii în calitatea ei de natură umană corelată cu conceptul de om natural. Această sinteză între natură şi om poate fi singura eliberatoare.

Este demn de reţinut faptul că forţa catalizatoare în drumul spre eliberare este *intelectualitatea*, care prin intermediul educaţiei poate determina acţiunea eliberatoare, poate crea nevoia de eliberare. Pentru a pune în evidenţă nevoia schimbării, Marcuse propune un model de societate care în condiţiile unei societăţi a abundenţei poate părea *utopic*: societatea ca operă de artă, o societate ca realitate *estetică*.

Ceea ce trebuie avut în vedere într-o ecuaţie a schimbării nu mai este contradicţia dintre clasa muncitoare şi burghezie, această contradicţie atenuându-se până la dispariţie.

Opoziţia este acum, în cadrul capitalismului târziu, în opinia lui Marcuse, între întreaga populaţie şi mecanismul opresiv. Catalizatorii acestei opoziţii sunt intelectualii. „Ştim bine, afirmă Marcuse, că în mişcarea muncitorească şi-a croit drum de la bun început prejudecata funestă împotriva intelectualilor în calitate de catalizatori ai schimbării istorice. Este timpul să ne punem întrebarea dacă această prejudecată împotriva intelectualilor şi sentimentul de inferioritate rezultat de aici al acestora nu au constituit un factor esenţial în dezvoltarea societăţii capitaliste, ca şi a celei socialiste, precum şi în dezvoltarea şi slăbirea opoziţiei în aceste societăţi".[3]

Câtă dreptate are Marcuse să afirme acest fenomen pentru că ştim că şi în socialism intelectualitatea a fost marginalizată, atitudine care a dus la o subminare a ideii de socialism şi la suprimarea acestuia. Marxismul aplicat dogmatic a dus la dezastre în plan social. Şi în socialism a existat aceeaşi tendinţă de a reprima contradicţiile, favorizându-se o logică a dominării, transpusă în plan politic ca teroare, victime fiind în primul rând intelectualii. Marcuse ştia acest lucru şi de aceea consideră că societatea viitoare, calitativ superioară capitalismului, trebuie să antreneze, ca pe un element vital, intelectualitatea. El susţine că intelectualitatea nu poate fi

[1] *H. Marcuse*, Omul unidimensional, op. cit., p. 394.
[2] Ibidem, p. 410.
[3] *H. Marcuse*, Eliberarea de societatea abundenţei, op. cit., p. 443.

identificată cu clasa muncitoare. „Această intelectualitate a fost denumită o nouă clasă muncitoare. După părerea mea, opinează Marcuse, această caracterizare este cel puțin prematură".[1] Intelectualitatea are un rol aparte în peisajul politic al capitalismului târziu. „În prezent, acești oameni sunt cei mai puternici stâlpi de susținere ai sistemului stabilit. Pe de altă parte, ei se află totuși la rădăcina apariției contradicției dintre posibilitățile eliberatoare ale științei și utilizarea ei represivă și înrobitoare".[2]

Înscriindu-se în concepția generală a Școlii din Frankfurt, Marcuse pune în evidență rolul intelectualului, având în vedere rolul determinant al suprastructurii în dezvoltarea societății. Factorul conștient este element de frânare sau de dezvoltare a societății, de unde atenția deosebită de care se bucură în opera sa. Revenirea la filosofie, idee conținută chiar în opera lui Marx, care face, de fapt, o critică filosofică a societății burgheze, este încă un concept care pune în evidență rolul factorului conștient. Acest mod de a gândi pare, în punctele esențiale, chiar să dezică teoria marxistă în care baza este elementul care determină, peste voința oamenilor, schimbarea socială.

§3. Conceptul de stat și drept

Când am vorbit de dominare și represiune în societatea capitalistă târzie de fapt am pus în discuție, indirect, dominația și represiunea instituționalizată, adică am vorbit despre stat și drept, care nu sunt altceva decât instrumente de dominare. Chintesența raționalității tehnologice este reprezentată de organizarea instituționalizată a dominării și represiunii. Există și elemente în afara sistemului statului care contribuie la impunerea dominării, dar ele nu fac altceva decât să întărească activitatea statului ca instrument de dominare.

Conceptul de dominare a stat în centrul preocupărilor reprezentanților Școlii din Frankfurt. Horkheimer susținea că politica este o întreprindere a dominației a cărei analiză devine necesară în aprofundarea problemelor sociale. Cercetarea economică pe care a întreprins-o Marx este o cercetare de natură politică, pentru că baza raporturilor de producție este, în ultimă instanță, un fenomen de dominație. Așa cum am văzut și la Marcuse, pentru Horkheimer „această societate nu se sprijină numai pe dominarea naturii în sens strict, ea se sprijină în același timp pe dominația oamenilor asupra altor oameni. Ansamblul mijloacelor de producție care conduce la această dominare și măsurile care servesc la menținerea sa se cheamă politică".[3]

Tot la fel pentru Marcuse politica și statul sunt expresia fenomenului de dominare. În *Eros și civilizație*, Marcuse va explica apariția fenomenului de dominație pornind de la gândirea lui Freud, ale cărui cercetări s-au axat pe individul uman, și pornind de aici cu extensie spre fenomenul social. În orice caz societatea se organizează plecând de la structura psihică a individului uman. Aici trebuie căutate izvoarele fenomenului dominației. Societatea apare ca urmare a întreținerii a trei structuri ale psihicului: *sinele, eul* și *supraeul*. Sinele este stratul fundamental, ca domeniu al

---

[1] Ibidem, p. 444.
[2] Ibidem, p. 444.
[3] *Horkheimer*, Les debuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire, Payot, 1974.

pulsiunilor elementare. Sub influenţa lumii exterioare, o parte a sinelui, dotată cu organe de percepere a excitaţiilor, devine *eu*. Acesta este mijlocitorul între sine şi lumea exterioară, apărând sinele şi împăcându-l cu realitatea. Altfel sinele în tendinţa de a-şi satisface plăcerile ar fi distrus. Pe parcursul dezvoltării eului apare o altă instanţă psihică: *supraeul*. Acesta prin influenţele familiei, influenţe sociale şi culturale, devenind reprezentantul atotputernic al legilor morale. Restricţiile exterioare impuse individului de părinţi şi apoi de societate sunt interiorizate, devenind conştiinţa sa morală. Eul este cel care detronează principiul *plăcerii* şi îl înlocuieşte cu principiul *realităţii* care asigură securitatea individului de presiunile externe. „Deoarece principiul realităţii transformă acest proces într-o serie infinită de «ocoluri», eul trăieşte realitatea ca fiind precumpănitor ostilă, iar atitudinea lui este una de apărare".[1] De aici se desprinde concluzia că diferitele tipuri de dominaţie, asupra oamenilor şi naturii, dau naştere unor forme istorice diferite ale principiului realităţii. Dominaţia apare ca un control din partea unor instituţii specifice care conduc la o reprimare suplimentară a pasiunilor instinctuale.

De fiecare dată principiul realităţii reprimă plăcerea ce izvorăşte din structurile adânci ale sinelui. Organizarea dominaţiei şi instituirea civilizaţiei sunt rezultatul limitării continue a satisfacţiei. „Principiul plăcerii a fost detronat nu numai pentru că stătea în calea progresului civilizaţiei, ci şi pentru că se împotrivea unei civilizaţii al cărei progres eternizează *dominaţia* şi *truda*."[2] Societatea capitalistă, şi am zice noi nu numai, este bazată pe reprimarea pulsiunilor individuale, acest fundament ieşind în relief în procesul de raţionalizare continuă şi progresivă. Dominaţia nu este altceva decât puterea de a raţionaliza până şi iraţionalul. În felul acesta totul este sub control social, statul şi dreptul având rolul, după câte înţelegem noi, de reprimare a instinctelor plăcerii în vederea supunerii individului normelor.

Conceptul de dominaţie l-am analizat pe larg atunci când am pus în discuţie concepţia filosofică a lui Marcuse. Elementele surprinse acolo cu privire la conceptul de dominaţie sunt valabile şi în situaţia în care punem în mod direct problema statului şi a dreptului ca structuri ale represiunii.

Ceea ce trebuie arătat aici este faptul că Marcuse va critica şi statul asociaţie, ca stat sovietic, care se bazează pe acelaşi principiu al dominaţiei, susţinând un regim concentraţionar, devenind o realitate transcendentă, hipostaziată.

Secţiunea a 5-a. Erich Fromm

§1. Viaţa şi opera

Cunoscut psihiatru şi sociolog american de origine germană, Erich Fromm s-a născut în anul 1900 şi a încetat din viaţă în anul 1980. Direcţia sa de gândire aparţine Şcolii psihanalitice a lui Freud, dar a dat o nouă orientare acestei şcoli. Opera sa apare ca o sinteză între psihanaliza lui Freud şi materialismul dialectic. Primele sale preocupări stau sub influenţa lui Freud. Începând cu anul 1926, Erich Fromm s-a

[1] *H. Marcuse*, Eros şi civilizaţie, op. cit., p. 188.
[2] Ibidem, p. 195.

consacrat cercetării şi terapeuticii psihanalizei, şi din 1934 a lucrat la Universitatea Yale, apoi ca profesor de psihanaliză la universităţile din Michigan şi Mexico. Mai târziu preocupările sale se vor axa pe cercetări sociologice şi antropologice de orientare precumpănitor marxistă. Sub influenţa scrierilor lui Marx, el va întreprinde o critică a psihanalizei freudiene, respingând teoria instinctelor, a libidoului, de asemenea orientarea biologistă, evoluţionismul şi interpretarea cauzal-mecanicistă a fenomenelor psihice. Antropologia practicată de Fromm este de esenţă umanistă, valorificând în acest sens ideile lui Marx. Pornind de la teoria socială marxistă, el va susţine că conflictele şi nevrozele sunt determinate de condiţiile sociale în care trăieşte omul. Cu toate că în anumite puncte Fromm critică psihanaliza, el îi recunoaşte totuşi meritul de a transforma psihologia într-o ştiinţă exactă. El critică însă faptul că Freud creează un hiatus între psihanaliză ca ştiinţă şi problemele de natură filosofică şi morală, reducând în felul acesta omul la o determinare pur psihologică. Critica lui Fromm la adresa psihanalizei practicate de Freud se concretizează în lucrarea sa *Criza psihanalizei. Eseuri despre Freud, Marx şi psihologia socială.*

Opera lui Fromm se constituie ca o critică la adresa societăţii contemporane. Principalele sale lucrări sunt: *Societatea alienată şi societatea sănătoasă, Fuga de libertate, Omul pentru el însuşi, Speranţă şi revoluţie, Anatomia distructivităţii umane, A avea sau a fi.*

§2. Concepţia filosofică

Fromm a încercat să dea un nou sens conceptelor promovate de Freud şi în anumite direcţii chiar să critice teoria acestuia. Prin delimitarea faţă de conceptele psihanalizei şi acceptând contribuţia lui Marx la fundamentarea unei anumite psihologii, opera lui Fromm se constituie într-o filosofie a condiţiei umane, eliberată de constrângerile alienante ale societăţii capitaliste. „Erich Fromm face parte din categoria acelor intelectuali umanişti de stânga sincer îngrijoraţi de destinul civilizaţiei contemporane şi asiduu preocupaţi de a găsi soluţii umaniste pentru atât de gravele probleme umane cu care este confruntată societatea timpului nostru".[1]

Criticând societatea capitalistă, ca societate de consum, el va demonstra că aceasta este o societate bolnavă. Într-o astfel de societate omul este lipsit de *spontaneitate* şi de *individualitate*, este deci fiinţă alienată. „Omul de astăzi acţionează şi simte ca un automat. El nu experimentează nimic prin el însuşi, se vede trăind ca un străin pe care crede a-l fi cunoscut; surâsul său artificial a luat locul râsului natural; flecărelile sale lipsite de sens ţin locul comunicării autentice; o disperare latentă ucide în el durerea spontană."[2] Omul este dominat de societatea capitalistă, în aşa măsură încât nu mai este capabil să trăiască în mod autentic, ci într-un mod impus în mod substanţial de mijloacele ideologice. Pentru a pune în evidenţă depersonalizarea omului, Erich Fromm dă un exemplu care priveşte omul zilelor noastre şi care

---

[1] *Al. Tănase*, Antropologia umanistă a lui E. Fromm, în *E. Fromm*, Texte alese, Ed. Politică, Bucureşti, 1983, p. 10.

[2] *E. Fromm*, Societate alienată şi societate sănătoasă, în Texte alese, Ed. Politică, Bucureşti, 1983, p. 56.

demonstrează totala sa dependenţă de un anumit model social. „Să presupunem că mijloacele noastre obişnuite de cultură, cinematograful, radioul şi altele, ar înceta să se manifeste timp de numai patru săptămâni. Aceste soluţii fiind barate, care ar fi consecinţele pentru oamenii lăsaţi în seama propriilor lor resurse? Fără nicio îndoială că, fie şi pentru o atât de scurtă perioadă de timp, în rândul populaţiei s-ar manifesta mii de depresiuni nervoase şi că mult mai numeroase încă ar fi crizele de angoasă, foarte apropiate de nevrozele veritabile."[1]

Trebuie să remarcăm că analiza realizată de Fromm este menită să aducă în prim plan individualitatea umană şi pornind de aici să propună un model de societate sănătoasă care să se înscrie în sfera conceptului de normalitate. „O societate normală nu este o societate care, într-un fel sau altul, funcţionează, pentru că şi o societate bolnavă funcţionează. Dacă punem accent pe acest aspect se poate spune că o societate care funcţionează este normală, iar patologia nu vizează decât cazurile de inadaptare individuală la modurile de viaţă ale acestei societăţi. Or lucrurile nu stau aşa. Pentru a defini o societate sănătoasă trebuie ca ştiinţa despre om să descrie în mod precis ce se înţelege prin *natura umană*. În opinia lui Fromm, natura umană implică conceptul de *existenţă umană totală*, în sensul în care acest concept a fost gândit de Marx. Interpretând scrierile din tinereţe ale lui Marx, el ajunge să descopere că Marx defineşte «caracterul generic al fiinţei umane» (sau esenţa naturii umane – n.n.), ca fiind «activitatea liberă şi conştientă», în opoziţie cu natura animală, care «se confundă nemijlocit cu activitatea sa vitală (...) şi care este *această activitate*»."[2]

Pornind de la aceste considerente Fromm va susţine că radiografierea unei societăţi trebuie făcută plecând de la individul normal, nu de la studierea unui individ bolnav psihic, aşa cum proceda Freud. Dacă procedăm ca acesta din urmă, va susţine Fromm, vom ajunge să socotim individul normal ca fiind unul patologic în raportarea sa la societate. Pornind însă de la individul normal putem realiza o radiografiere corectă a socialului. „Psihologia modernă experimentală şi universitară este într-o mare măsură o ştiinţă care are drept obiect un om alienat, studiat de cercetători alienaţi, cu ajutorul unor metode alienate şi alienante. Psihologia marxistă, bazată pe o ştiinţă totală a procesului alienării, era capabilă să depăşească acest mod de cercetare psihologică, deoarece, spre deosebire de acesta din urmă, ea nu considera omul alienat ca om normal, drept omul ca atare".[3] Într-o societate bolnavă un om este socotit normal dacă acceptă în totalitate acea societate. Prin această acceptare el însuşi se consideră un om normal şi liber ne mai sesizând că în realitate duce o viaţă lipsită de sens individual, alienată.

De fapt, toată opera lui Fromm are ca scop să demonstreze atitudinea omului alienat într-o societate alienată, după care să propună un model umanist de societate ale cărei principii se fundamentează pe caracterul omului normal, real, împăcat cu sine însuşi şi cu ceilalţi, aşa cum este descris în lucrarea sa *A avea sau a fi*. După cum înţelegem noi, această lucrare vine să sublinieze ceea ce Fromm a susţinut în întreaga sa operă, că o societate normală se clădeşte pornind de la un individ conştient de sine

[1] Ibidem, p. 57.
[2] Ibidem, p. 431.
[3] Ibidem, p. 430.

însuşi şi nu invers. Centrul de greutate este individul uman în jurul căruia trebuie să se structureze societatea. Acest mod de a gândi ne aminteşte de concepţia lui Kant cu privire la om ca scop în sine, concept în jurul căruia se întemeiază socialul.

Analiza maladiilor psihice individuale duce la o analiză critică a societăţii capitaliste. În această analiză Fromm se va îndepărta de Freud, caracterizând opera acestuia ca fiind de natură *mecanicistă*, pentru că ia în considerare modul de a fi al individului *izolat*. „Pentru psihologia freudiană bazată pe modelul *omului-maşină* izolat, ale cărui pulsiuni sunt întreţinute de procese chimice interne şi al cărui singur scop este reducerea tensiunii la un optimal, satisfacerea foamei, a setei şi a dorinţei sexuale reprezintă un scop în sine."[1] Spre deosebire de Freud, concepţia *marxistă*, la care Fromm aderă, „se bazează pe primatul *relaţiei* dintre om şi lume, dintre om şi natură".[2] În felul acesta Fromm ajunge la conceptul de *caracter social*, care priveşte omul în conexiune cu sine, cu natura şi cu ceilalţi oameni. Spre deosebire de Freud, el va pune în evidenţă rolul pe care îl joacă factorii psihologiei, dar numai în interacţiune cu factorii economici şi ideologici în procesul social.

Pornind de la factorii de interacţiune, Fromm va susţine că numai în iubire şi solidaritate cu ceilalţi omul îşi poate afirma adevărata sa individualitate. „Adevărul este că, precum au sugerat numeroşi apărători ai criticii umaniste, una dintre caracteristicile naturii umane costă în a-şi găsi împlinirea şi fericirea în relaţia şi în solidaritatea cu semenul. Iubirea aproapelui nu este însă un fenomen care îl *transcende* pe om; ea îi este inerentă şi emană din el. Dragostea nu este o forţă superioară care coboară asupra omului, nici o datorie ce i s-a impus; ea este propria sa putere prin care omul se leagă de lume şi o face cu adevărat".[3] Etica umanistă promovată de Fromm vizează caracterul omului normal care trebuie să aibă voinţa de a se detaşa de societatea care generează un model de viaţă alienat. Trebuie să conştientizeze că societatea de consum face din el un obiect printre obiecte, lipsit de identitate şi de responsabilitate şi, drept urmare, lipsit de libertate. „Individul alienat, constată Fromm, aşa cum am încercat să arătăm, nu poate fi sănătos. Simţindu-se ca un obiect, ca o investiţie la discreţia altora şi a lui însuşi, el este lipsit de sentimentul de sine. Această lacună gravă creează angoase. Născută dintr-o confruntare cu abisul neantului, aceasta este mai terifiantă decât chinurile iadului. În viziunea infernului, *eu* sunt cel pedepsit şi torturat; în cea a neantului, sunt dus în pragul nebuniei, deoarece de acum înainte îmi este imposibil să spun *eu*".[4]

Omul sănătos, în concepţia lui Fromm, este omul *productiv*, concept care înglobează în sine ideea de *relaţie*. Fiind productiv şi, deci, activ, omul nu mai este izolat şi supus alienării, ci este în relaţie activă cu natura şi cu ceilalţi oameni. Existenţa în relaţie nu presupune însă suprimarea individualităţii, ci afirmarea acesteia. Existenţa în relaţie nu înlătură asumarea responsabilităţii faţă de persoana sa şi de destinul său, ci îi dă posibilitatea să ştie că singurul mod de a conferi vieţii sale o semnificaţie

---

[1] *E. Fromm*, Criza psihanalizei, Eseuri despre Freud, Marx şi psihologia socială, în op. cit., p. 433.

[2] Ibidem, p. 432.

[3] *E. Fromm*, Omul pentru el însuşi, în op. cit., p. 212.

[4] *E. Fromm*, Societatea alienată şi societatea sănătoasă. De la capitalism la socialismul umanist, op. cit., p. 202.

constă în a utiliza propriile sale puteri. „Dacă priveşte adevărul în faţă şi fără teamă, omul va recunoaşte că viaţa nu are alt sens decât acela pe care i-l conferă fiecare dezvoltându-şi posibilităţile, trăind într-un mod productiv."[1] Dacă nu se procedează astfel, cel care rămâne în forul său interior incapabil să perceapă lumea care îl înconjoară în contextul acţiunilor sale obiective este *nebun*. Cel care percepe lumea exterioară prin legătura vie cu universul său intern este *alienat*. În ambele situaţii lipseşte un pol al experienţei umane: într-un caz exterioritatea, în celălalt universul interior. Când sunt reuniţi aceşti doi poli, putem vorbi de persoane productive şi, ca urmare, normale.

Fromm demonstrează, cu lux de amănunte şi cu exemplificări concrete, de ce s-a alienat omul în societatea capitalistă. Pentru aceasta el apelează la metoda psihanalitică. Problematica este complexă şi nu poate fi tratată pe larg în această lucrare. Am vrea să luăm în considerare un anumit aspect care poate fi semnificativ în contextul tratării conceptului de alienare. Fromm explică faptul alienării prin ruptura care s-a creat în legătura primară a omului cu mama sa şi cu natura. În cadrul acestei legături omul se simţea integrat şi sigur. Odată cu evoluţia istorică omul a căpătat o tot mai mare individualitate, obţinută însă cu preţul ruperii legăturilor originare. El a progresat în afirmarea individualităţii sale pe măsură ce s-a desprins de clanul său, unde identitatea sa se exprima de maniera: „Eu sunt noi". Capitalismul „eliberând omul pe plan politic şi economic, învăţându-l să gândească prin el însuşi şi sustrăgându-l de la o presiune autoritară, această cultură putea să-l determine să se conceapă ca individualitate, ca un centru şi ca un ordonator activ al forţelor şi experienţelor sale."[2] Însă nu toţi oamenii au putut să afirme individualitatea sub forma: „Eu sunt Eu". Pentru marea majoritate identitatea se afirmă ca naţiune, clasă socială, profesiune, ca de exemplu: Eu sunt francez, eu sunt om de afaceri, eu sunt ortodox etc. Nu este vorba însă în acest caz de individualitatea mea autentică, ci de una disimulată. Eu nu îmi găsesc identitatea în mine însumi ci prin aderare la grup. Pentru a-şi găsi aici identitatea oamenii sunt în stare „să-şi rişte viaţa, să renunţe la iubirea sa, să abdice de la libertatea şi opiniile lor pentru satisfacţia de a se simţi integraţi în gloată, de a se conforma şi de a dobândi astfel sentimentul, fie şi iluzoriu, al identităţii?"[3]

Conştient de identitatea sa, de ruptura creată cu natura, omul caută paleative pentru a se reintegra. Acest sentiment al izolării insuportabil îl face pe om să se manifeste într-un mod alienat. De aici rezultă una din manifestările cele mai grave care îl privează pe om de individualitatea sa autentică: *idolatria*. Aşa cum rezultă din opera lui Fromm, idolatria stă la baza tuturor manifestărilor alienate, cum ar fi: *cuantificare* şi *abstractizare, autoritate, conformism, frustare, alienare* etc. În toate aceste situaţii se creează doar iluzia libertăţii, când în realitate este vorba de fuga de libertate şi de responsabilitate. Temerile individului au creat această societate, care, la rândul ei, îl creează pe individ, dar este vorba de o subordonare a individului care îşi pierde caracterul productiv-activ pe care îl înlocuieşte cu *pasivitatea*

Idolatria este supunerea faţă de obiectivitate, de obiect, omul devenind astfel, la rândul său obiect. Nu societatea este adaptată la nevoile omului, ci ea transformă

[1] Ibidem, p. 238.
[2] Ibidem, p. 89.
[3] Ibidem, p. 90-91.

omul în obiect al său. Societatea pune în slujba sa manifestările *subconştientului* uman. De aceea meritul psihanalizei fondate de Freud este acela de a conştientiza aceste manifestări salvând individul de la inadaptare. Dar metoda lui Freud, conform afirmaţiilor lui Fromm, nu face altceva decât să adapteze individul la o societate alienată. De aceea el susţine că nu se pot trage concluzii asupra socialului pornind de la individul bolnav, aşa cum făcea Freud, ci, aşa cum proceda Marx, pornind de la individul normal, dar alienat de condiţiile materiale ale societăţii. De aici, importanţa fundamentală pe care o acordă Fromm *factorilor culturali*.

Umanismul promovat de Fromm se exprimă ţinând cont de faptul că „dezvoltarea omului presupune capacitatea sa de a transcende închisoarea strâmtă în care îl ţine eul său, lăcomia sa, egoismul său şi izolarea de semenul său şi, prin urmare, de a depăşi solitudinea sa esenţială. Această transcendere permite omului să fie deschis şi legat de lume, vulnerabil, dar conştient de identitatea şi integritatea sa; ea îl face, de asemenea, capabil să iubească tot ceea ce este viu, să-şi rezerve facultăţile sale în lumea înconjurătoare şi să fie «interesat». Aşadar depăşirea lăcomiei şi a egocentrismului îi permite omului *să fie*, în loc ca doar *să aibă* şi *să întrebuinţeze*".[1]

Umaniştii radicali combat „idolatria sub toate formele ei şi în toate manifestările ei – idolatria în sensul profetic de a adora lucrurile propriilor sale mâini, deci de a subordona omul lucrurilor şi de a-l face astfel pe el însuşi lucru".[2] Alienatul este cel care a eşuat în a crea o comuniune cu semenul său. El este întemniţat, deşi nu se găseşte în spatele unor gratii. Dar efectele idolatriei le vom analiza mai pe larg în discutarea problematicii statului şi a dreptului.

§3. Problematica statului şi a dreptului

Aşa cum am văzut deja, idolatria, ca modalitate de subordonare a omului faţă de propriile sale obiecte, nu este altceva decât încercarea omului de a restabili legătura cu natura, ruptă prin afirmarea individualităţii sale. Această tendinţă de revenire la natură explică, în opinia lui Fromm, frica omului de singurătate apărută odată cu individualitatea sa. Prin intermediul conştienţei omul nu poate reveni la natura fiinţei sale şi atunci intervin fenomenele de *dependenţă*. Prin aceste fenomene omul însă se îndepărtează tot mai mult de natură, creând un mediu artificial care îl subordonează. Alienarea constă în discrepanţa ce se creează între natura sa umană şi mediul artificial care îl subordonează. Alienarea în felul acesta poate fi înţeleasă numai prin intermediul unor factori de conexiune.

Subordonarea omului faţă de stat şi drept este explicată de Fromm prin intermediul factorilor de alienare. Cel mai important dintre aceşti factori este idolatria, de care am amintit deja.

Ce înţelege Fromm prin idolatrie? El porneşte de la ideea că idolatria apare odată cu înlocuirea sentimentului matern de către patriarhat. Idolatria este tendinţa omului de a se integra în natură, reprezentată de legătura ombilicală cu mama sa. Dacă ar rămâne la această fază omul ar rămâne la un nivel infantil, dar el s-ar simţi ocrotit. În

[1] *E. Fromm*, Speranţă şi revoluţie. Spre umanizarea tehnicii, op. cit., p. 391-392.
[2] Ibidem, p. 392.

evoluţia sa ulterioară, omul a îmbinat elemente matriarhale cu elemente patriarhale. Odată cu calvinismul s-a revenit la spiritul unic al patriarhatului. Omul nu se mai simţea ocrotit de dragostea Fecioarei şi de biserică; „el s-a găsit singur în faţa unui Dumnezeu sever, a cărui milă nu o putea dobândi decât printr-un act de supunere absolută. Prinţul şi statul au devenit atotputernici, sprijiniţi de voinţa lui Dumnezeu".[1] Fromm enumera aspecte pozitive ale patriarhatului raţiunea, disciplina, conştiinţa şi individualismul, iar ca aspecte negative ierarhia, oprimarea, inegalitatea şi *supunerea*.

Supunerea ca modalitate de idolatrie se manifestă adeseori fără intervenţia brutală a unei forţe exterioare, ci ea se manifestă, mai ales în capitalism, sub forma *conformismului*. Conformismul este un mod alienat al omului de a-şi afirma identitatea prin acordul său total cu turma. Raţiunea sa, în loc să-i asigure unicitatea individualităţii sale, îl împinge pe om să găsească sisteme pe care să-şi sprijine gândirea şi un obiect de *devoţiune* care să-l asigure de semnificaţia sa în lume. Raţiunea şi conformismul duc la alienare prin supunere, prin intermediul procesului de *cuantificare* şi *abstractizare*. „Trăim într-un univers de cifre şi abstracţii şi de acum înainte nimic nu este concret, nimic nu este real. În fapt şi pe planul moral totul este posibil. Ştiinţa-ficţiune nu mai diferă de ştiinţă, cosmosurile şi visurile prefigurează evenimentele de mâine. Omul a fost izgonit dintr-un loc precis de unde îşi putea conduce viaţa sa şi pe cea a societăţii. El este împins tot mai repede, tot mai departe, de forţe pe care el însuşi le-a pus în mişcare la început. Prins într-un vârtej infernal, el gândeşte, calculează, abstrage, îndepărtându-se tot mai mult de viaţa concretă".[2] Devine un om alienat, alienare care se mai numeşte şi idolatrie. „Omul idolatru se înclină în faţa propriei sale opere, iar idolul reprezintă alienarea forţelor sale vii".[3] În idolatrie omul se supune proiecţiei unei părţi din el însuşi. După chipul zeilor săi, care sunt lucruri, omul devine un lucru. „*Orice act de supunere adorantă este, în acest sens, un act de alienare şi idolatrie.*"[4] În actul de dragoste idolatră oricine consideră o persoană ca fiindu-i superioară şi i se supune; o supunere oarbă. În dragostea idolatră omul nu se manifestă decât prin supunere şi subordonare faţă de altă persoană.

Pornind de la acest fenomen, Fromm explică atitudinea docilă faţă de un şef politic şi faţă de stat. „Atât statul, cât şi şeful politic, afirmă el, nu deţin puterea decât prin consimţământul celor pe care îi conduc. Ei se transformă în idoli de îndată ce indivizii proiectează în stat şi în politician toate facultăţile lor şi îi adoră, sperând să regăsească o parte din puterile lor prin supunere faţă de aceştia."[5] Teoria lui Rousseau este exemplificarea concretă a acestei situaţii, pentru că individul renunţă la drepturile sale şi le proiectează în stat care devine astfel singurul arbitru. „În societăţile totalitare, omul total alienat venerează altarul unui idol şi puţin interesează numele acestuia, faptul rămâne identic (fie că se numeşte stat, clasă socială, colectivitate sau altceva)".[6] Într-o astfel de situaţie omul păstrează decât iluzia voinţei,

[1] *E. Fromm*, Societate alienată şi societate sănătoasă, op. cit., p. 84.
[2] Ibidem, p. 120.
[3] Ibidem, p. 121.
[4] Ibidem, p. 122.
[5] Ibidem, p. 122-123.
[6] Ibidem, p. 123.

pentru că el este, de fapt, stăpânit de forţe exterioare lui, care acţionează fără ca el să fie în cunoştinţă de cauză. De la acest mod de idolatrie şi alienare omul poate să ajungă la nebunie pentru că proiectându-se în afară el pierde total contactul cu sine însuşi. *„Practic omul este atunci incapabil să se simtă pe el însuşi ca fiind posesorul activ al unor facultăţi şi al unei bogăţii şi devine un «lucru» împuţinat, dependent de forţe exterioare persoanei sale, în care el a proiectat propria sa substanţă."*[1]

Constatăm că suntem conduşi de legi pe care nu le mai controlăm, şi de cele mai multe ori, intrăm într-o stare de pasivitate şi nu mai dorim să le controlăm, fugind de responsabilitate. Acţiunile noastre stau la baza legilor care ne guvernează, dar aceste legi ne transced şi devenim sclavii lor. „Statul uriaş şi sistemul economic nu mai sunt supuse conducerii omului. Oamenii se reîntorc la starea de sălbăticie şi fiecare din şefii lor este comparabil cu un călăreţ pe un cal în galop, mândru că se ţine în şa, chiar dacă nu reuşeşte să stăpânească animalul."[2] Statul este impus de partea personală şi privată a oamenilor pentru că aici apare slăbiciunea lor, pentru că în acest domeniu se manifestă egocentrismul lor.

Legăturile sociale sunt bazate pe dragostea pentru *schimb*, dar această dragoste duce la alterarea relaţiilor reale interumane. Persoana însăşi devine un element de schimb şi este cotată în funcţie de valoarea sa de schimb. „Aspectul exterior, educaţia, şansele de succes sunt tot atâtea elemente din care fiecare face eforturi să obţină cel mai mare profit posibil pe piaţă."[3] Astfel de relaţii bazate pe schimb alienează omul, aducându-l până în pragul sinuciderii. Distrugerea tuturor legăturilor sociale tradiţionale, susţine Fromm, duce la „preeminenţa acordată statului asupra celorlalte organizaţii colective şi suprimarea oricărei vieţi sociale autentice."[4]

Supunerea necondiţionată faţă de legi şi faţă de stat este, după teoria lui Fromm, şi manifestarea *conformismului* social, care este o modalitate de idolatrie prin pierderea individualităţii şi dependenţa de o forţă exterioară. „În ce priveşte persoana alienată, ea face eforturi să rezolve problema prin intermediul conformităţii. Cu cât seamănă mai mult cu vecinul său, cu atât se simte mai în siguranţă. Scopul său esenţial este de a obţine aprobarea celorlalţi; teama sa cea mai puternică este de a nu fi blamată de aceştia. Dacă se simte oricât de puţină diferenţă, dacă se găseşte în cadrul unei minorităţi, ea se crede ameninţată. Aşadar ea depune eforturi îndârjite să se conformeze."[5] Dacă nu se conformează, omul contemporan se simte culpabil. Acest sentiment al culpabilităţii duce la întărirea autorităţii statului care se întemeiază pe putere şi pe teamă, ambele izvorând din nesiguranţa maladivă a individului izolat.

Acest mod de comportament duce la supunerea necondiţionată faţă de autoritate, ceea ce conferă individului o securitate aparentă. Fromm va susţine că există două feluri de autoritate: o autoritate *raţională* şi o alta *iraţională*. Autoritatea raţională este întemeiată pe *competenţă*. Respectul faţă de o persoană vine din modalitatea competentă de a rezolva problemele. Ea nu intimidează şi nu inspiră teamă.

---

[1] Ibidem, p. 123.
[2] Ibidem, p. 137.
[3] Ibidem, p. 137.
[4] Ibidem, p. 149.
[5] Ibidem, p. 196.

Autoritatea irațională se întemeiază pe putere şi teamă. Aceasta din urmă este asimilată cu *sistemul totalitar*. Autoritatea rațională este sinonimă cu democrația.

Într-o caracterizare sumară a autorității irației se poate spune că, din punct de vedere pur formal, ea neagă capacitatea individului uman de a deosebi binele de rău. Cel care edictează norma este tot timpul o autoritate care transcende individul. Ceea ce susține o astfel de autoritate este sentimentul de slăbiciune şi de dependență al omului, acesta din urmă considerându-se incapabil de rațiune şi cunoaştere. „Individul abandonează autorității alegerea opțiunilor, crezând în puterea ei magică; deciziile ei nu pot şi nu trebuie să fie puse în discuție."[1] Din punct de vedere material, susține Fromm, sistemul autorităților determină binele şi răul în funcție de interesele autorității şi nu de cele ale indivizilor. În esența sa ea este o autoritate exploatatoare, chiar dacă indivizii pot să tragă unele beneficii psihice şi materiale. Etica autorității la nivel social poate fi comparată cu factorii similari din dezvoltarea copilului. Pentru acesta bun este acel lucru pentru care este lăudat, iar rău acela pentru care este mustrat şi pedepsit. Pentru autoritatea irațională „supunerea este principala calitate, iar nesupunerea principalul defect. Păcatul de neiertat pentru etica autoritară este răzvrătirea, punerea în discuție a dreptului autorității de a stabili norme; axioma sa este că normele stabilite (prin autoritate) servesc cel mai bine interesul subiectului."[2] Etica autoritară strecoară ideea că a fi virtuos implică abnegație şi supunere, urmată de suprimarea individualității în loc de afirmarea sa deplină.

Etica umanistă susține antropocentrismul, în sensul că sursa tuturor valorilor este reprezentată de particularitățile existenței umane. În acest sens Fromm ia ca model afirmația lui Protagoras conform căreia „omul este măsura tuturor lucrurilor". Pornind de la această afirmație se poate susține cu putere că nimic nu este mai nobil şi mai demn de admirație decât existența umană.

În spiritul eticii umaniste, Fromm va susține că normele de conduită sunt elaborate de omul însuşi şi nu de vreo autoritate străină lui. Atât normele de conduită, cât şi judecățile de valoare, elaborate de om, trebuie să se bucure de valabilitate obiectivă. Numai reguli obiectiv valabile dau posibilitatea omului de a se dezvolta real şi echilibrat. Norme obiectiv valabile înseamnă punerea în valoare a unei etici umaniste care are ca scop concordanța dintre norme şi afirmarea vieții şi înflorirea forțelor individuale. Pornind de la aceste deziderate omul trebuie să fie responsabil față de propria sa condiție. „Omul poate reacționa la contradicțiile istorice suprimându-le prin diferite acțiuni, dar îi este imposibil să anihileze dihotomiile existențiale, deşi reacționează la ele în diverse maniere. După cum am văzut, el poate să-şi liniştească spiritul. Poate chiar să fugă chiar de propria sa nelinişte, cufundându-se într-o activitate neîntreruptă sau într-o goană după plăceri. Este capabil să renunțe la libertatea sa şi să devină un instrument în slujba unei puteri din afara lui, în care se încrede, pierzând conştiința identității sale. Dar toate aceste subterfugii îl lasă nesatisfăcut şi neliniştit. O singură cale îi este deschisă: să privească adevărul în față, să recunoască solitudinea sa fundamentală şi izolarea sa într-un univers indiferent față de destinul său şi să admită că nici o putere transcedentală nu este apță să

[1] Ibidem, p. 209.
[2] Ibidem, p. 210.

găsească pentru el soluții la problemele sale. El singur trebuie să-și asume responsabilitatea persoanei și a destinului său și să știe că singurul mod de a conferi vieții sale o semnificație constă în utilizarea propriei sale puteri."[1]

În aceste afirmații ale lui Fromm transpare umanismul său adânc. Opera sa nu creează certitudini, dar indică un orizont al speranței. O speranță dătătoare de viață, o viață trăită în plenitudinea sa, dincolo de falsa problemă a lui *a avea* și îndreptată spre domeniul simplu al lui *a fi*.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[1] Ibidem, p. 237.

Capitolul XV
Liberalismul

Curentul liberal, aşa cum reiese chiar din denumirea sa, este legat de conceptul de libertate. El îşi face apariţia odată cu ascensiunea burgheziei în viaţa politică din Europa Occidentală. După 1879, „Declaraţia drepturilor omului" proclamă oamenii „născuţi liberi şi egali în drept". Prin „Declaraţia drepturilor omului", burghezia încearcă să elimine aservirea care în feudalism era sacralizată. Întrebarea care s-a pus de fiecare dată este aceea dacă spiritul libertăţii, regăsit la nivelul de principiu, şi-a găsit cu adevărat corespondentul în realitate. Se cunoaşte că de-a lungul istoriei liberalismul a fost criticat, pentru că ideile liberale nu se găsesc în viaţa socială reală şi că aservirea a continuat să rămână una din rocile societăţii contemporane.

Cu toate acestea liberalismul a rămas o mişcare care a condus la afirmarea individualităţii umane, constituită ca o contrapondere la etatism. În zilele noastre, liberalismul a stat la baza mişcărilor care au condus la eliminarea totalitarismelor, indiferent în ce regiune a globului şi-au găsit mediul propice pentru a se instaura.

Curentul liberal nu trebuie confundat cu anarhismul care susţinea dispariţia statului şi eliminarea oricărei puteri care nu răspunde spontaneităţii maselor şi indivizilor. Anarhismul este un curent libertin având ca simbol drapelul negru. El este caracterizat de refuzul foarte violent al electoralismului, făcând o opoziţie constantă sistemului parlamentar. Anarhismul este deci fundamental anti-autoritar.

Liberalismul, în schimb, este un curent raţional şi echilibrat a cărui concepţie se fundamentează pe afirmarea individului, dar nu prin desfiinţarea oricărei autorităţi, ci prin crearea unui climat social, în care puterea să fie limitată prin drept. Reducerea sferei de influenţă a statului în probleme ce ţin de domeniul privat este unul din ţelurile democraţiei liberale. Există voci care afirmă că doctrina liberală este depăşită şi ea nu ar mai răspunde provocărilor actuale. Doctrinele liberale sunt de origine anglo-saxonă, unde individualismul este preponderent, dar el este susţinut şi în aria continentală. În confruntarea dintre raţionalism şi individualismul liberal, se spune că victoria primului curent, care a cuprins, de fapt, întreaga lume civilizată.

Secţiunea 1. Alexis de Tocqueville

§1. Viaţa şi opera

S-a născut la Paris, în 1805, dintr-o veche familie de nobili normanzi. În timpul Imperiului, îşi petrece iernile la Paris, iar verile la castelul din Verneuil. Între anii 1820-1823 studiază la Colegiul din Metz, unde tatăl său, contele Hervé era prefect. În 1826 este licenţiat în drept la Paris. În 1827 este numit judecător stagiar la Versailles. Între anii 1929-1930 frecventează cursul de istoria civilizaţiei europene al lui Guizot, la Sorbona. În 1931 călătoreşte în Statele Unite. În perioada 1832-1835 redactează

primul volum din *De la démocratie en Amérique*, pe care îl publică. În 1836 publică un eseu despre *L'État social et politique en France avant et depuis 1789*. În 1838 este ales membru al Academiei de Ştiinţe morale şi politice. În 1839 este ales deputat în arondismentul Valognes, din partea opoziţiei cabinetului Molé. În 1840 publică volumul al doilea din *De la démocratie en Amérique*, iar în 1841 este ales membru al Academiei Franceze. În anul 1849, între iunie-octombrie devine Ministru al Afacerilor Externe sub prinţul Ludovic-Napoleon. În perioada 1850-1851 îşi redactează *Les Souvenirs*. În decembrie 1851 se opune loviturii de stat a prinţului Ludovic-Napoleon, care se proclamă Napoleon al III-lea şi se retrage din orice activitate publică. În 1856 publică *L'Ancien Régime et la Révolution*. Moare la Cannes, în anul 1859.

§2. Concepţia politico-juridică

Tocqueville este teoreticianul democraţiei ca formă de guvernământ. De aceea, John Stuart Mill afirmă că *De la démocratie en Amérique* este „prima lucrare filosofică scrisă vreodată cu privire la democraţie aşa cum se manifestă ea în lumea modernă".

Principiul de bază al acestei democraţii, susţine Tocqueville, este *egalitatea condiţiilor*. Întregul mers al istoriei nu a fost altul decât calea spre democraţie, înţeleasă prin prisma principiului egalităţii. Acest proces este ireversibil, mişcarea democratică fiind universală, durabilă şi hegemonică, ea fiind motorul istoriei şi, aşa cum observă Tocqueville, făcându-şi loc independent de voinţa oamenilor. „Dezvoltarea treptată a egalităţii de condiţii este, aşadar, un fapt providenţial, are caracteristicile lui principale: este universal, durabil şi scapă cu fiecare zi puterii umane: toate evenimentele, ca şi toţi oamenii, îi sprijină dezvoltarea".[1] Egalitatea a fost principiul călăuzitor al dezvoltării societăţii în general şi cel al Franţei, în special, începând cu secolul al XIII-lea. În Franţa, în secolul al XI-lea, calitatea de nobil era la mare cinste. Începând cu secolul al XIII-lea, această calitate poate fi cumpărată. Egalitatea pătrunde astfel, în Franţa, odată cu prima înnobilare. Aceasta ar fi una dintre situaţii. O alta constă în faptul că nobilii, pentru a lupta împotriva autorităţii regale sau împotriva altor nobili rivali, au acordat poporului puterea politică. Pe de altă parte, regii au favorizat participarea claselor inferioare la guvernare, pentru a diminua puterea aristocraţiei. „În Franţa, regii s-au dovedit nivelatorii cei mai activi şi cei mai statornici. Când au fost ambiţioşi şi puternici, s-au străduit să ridice poporul până la nivelul nobililor, iar când au fost moderaţi şi slabi, au îngăduit ca poporul să se situeze chiar mai presus de ei înşişi".[2] Fie că este vorba despre Ludovic al XI-lea, despre Ludovic al XIV-lea sau despre Ludovic al XV-lea, toţi au contribuit la naşterea democraţiei prin favorizarea principiului egalităţii. În felul acesta, societatea are tendinţa de a se autonivela.

Analizând această orientare a istoriei, Tocqueville este într-o situaţie delicată. Pe de o parte, el regretă dispariţia aristocraţiei, care era purtătoarea unor virtuţi care

[1] *A. de Tocqueville*, Despre democraţie în America, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 45.
[2] Ibidem, p. 43.

înnobila fiinţa umană, pe de altă parte, este nevoit să observe că aristocraţia însăşi este cea care a generat, în mare măsură, accesul maselor la putere şi apariţia egalităţii ca principiu motor al democraţiei. Este tocmai situaţia omului care provine dintr-o familie de aristocraţi, dar este nevoit să constate, contrar sentimentelor sale, că vremea aristocraţiei a trecut. Trecând peste resentimente, el va studia cu obiectivitate democraţia şi va încerca să-i desprindă caracteristicile, luând ca model America. Lucrarea sa, *Despre democraţie în America*, se poate spune că este un prilej pentru Tocqueville de a scoate în relief superioritatea democraţiei în America şi elementele ce o diferenţiază de democraţiile din Europa acelor vremuri.

Prima chestiune care trebuie reţinută este aceea a distingerii între *starea social-democratică*, caracterizată prin egalitatea condiţiilor, şi *instituţiile democratice* care permit păstrarea spiritului de libertate. „Democraţia poate astfel semnifica egalitatea în libertate şi nu egalitatea în servitute. Dacă Tocqueville a ales studierea Statelor Unite, a făcut-o pentru că această ţară încarnează, în ochii săi, primul model. Franţa, în schimb, unde egalitatea condiţiilor nu este însoţită de un progres care să corespundă spiritului libertăţii, este fără încetare ameninţată de căderea în cel de al doilea model".[1]

Jean Michel Besnier observă că în capitolul unde Tocqueville defineşte democraţia, ideală prin reciprocitatea egalităţii juridice şi libertăţii politice, prezintă două cazuri care, după el, sunt două forme vizibile şi degradate în care se realizează democraţiile istorice: există, pe de o parte, regimul unde domină egalitatea civilă – adică dreptul tuturor de a se bucura de binefacerile progresului social – dar nu există egalitatea politică, adică dreptul tuturor de a participa la guvernare. Este vorba despre depolitizare. Pe de altă parte, regimul unde egalitatea politică este posibilă, dar fără libertate politică.[2] Pentru Tocqueville, principiul călăuzitor al democraţiei este egalitatea, şi nu libertatea, ceea ce înseamnă că libertatea derivă, la rândul ei, din egalitate? Acest mod de a pune problema reiese din *Democraţie*.

Cu toate acestea, atunci când face distincţie între democraţie şi socialism, susţinând că „democraţia şi socialismul nu sunt solidare", că prima vrea „egalitatea în libertate", în timp ce cel de al doilea o vrea „în constrângere şi în servitute", el pune accentul pe libertate. Este evident că, după el, democraţia presupune cumulativ cele două elemente, în sensul că legalităţii în plan social-juridic trebuie să-i corespundă libertatea în plan politic, atunci când vorbim despre o democraţie ideală. În realitate, am văzut că nu se întâmplă aşa.

Superioritatea democraţiei americane este susţinută de faptul că aici nu a avut loc o revoluţie, în sensul trecerii brutale de la o formă socială la alta, că lucrurile au fost de la început aşezate pentru a face posibilă democraţia. Aici democraţia nu a cuprins numai sfera materială, ci a cucerit şi sufletele, ambele contribuind la consolidarea relaţiilor democratice. În Europa, situaţia a fost cu totul alta, ceea ce a dus la eşecul democraţiei, şi aceasta pentru că „revoluţia democratică s-a produs în sfera materială a societăţii, fără ca în legi, deprinderi şi moravuri să intervină acea schimbare care ar

[1] *J.M. Ferri, J. Lacroix*, La pensée politique contemporaine, Bruylant, Bruxelles, 2000, p. 330.

[2] *J.M. Besnier*, Lecture de Tocqueville, Paris, 1985, p. 40.

fi fost necesară pentru a o face utilă. Avem astfel democrație, însă fără ceea ce trebuie să-i atenueze viciile și să-i pună în evidență avantajele ei firești."[1]

Această observație, făcută de Tocqueville, este una dintre cele mai importante; și ea vine să arunce o lumină formidabilă asupra teoriei sale, dacă este s-o raportăm la teoria lui Marx. Aceasta din urmă, acordând rol determinant economicului, uită să adauge factorul spiritual capabil să echilibreze eventualele excese. Punând accentul aproape în exclusivitate pe factorul economic, Marx a pierdut spiritul democrației, cel care o întemeiază în ultimă instanță. O consecință firească a acestei stări de lucruri este aceea că Marx va cere înlăturarea religiei din viața popoarelor. Pentru Tocqueville, acest lucru este regretabil și cu consecințe nefaste. El constată că „printr-un concurs de împrejurări ciudate, religia se află pentru moment printre forțele pe care democrația le doboară și i se întâmplă adesea să respingă egalitatea pe care o îngrădește și să blesteme libertatea ca fiindu-i potrivnică, în vreme ce dacă ea, religia, ar călăuzi-o, ar putea să-i sfințească eforturile".[2] El susține religia pentru că „domnia libertății nu poate fi instaurată fără domnia moravurilor și nici moravurile nu pot fi fundate în lipsa credinței".[3] După câte știm astăzi, istoria i-a dat dreptate lui Tocqueville. Egalitatea materială, propovăduită de Marx, nu a fost urmată de libertatea politică corespunzătoare, fapt ce a împins spre instaurarea regimurilor absolutiste în țările unde socialismul a devenit politică de stat.

Există la Tocqueville o critică destul de acidă la adresa cetățeanului care trăiește în democrație, care se vede situat în mod egal în societate față de ceilalți și, ca urmare, independent. Plin de sine în această independență, dar slab, individul are nevoie de o protecție străină. Trăind într-o societate uniformă, chiar omogenă, individul democrației își găsește protecția în concentrarea tuturor drepturilor politice într-un guvernământ forte. Centralizarea devine, în felul acesta, modul de guvernământ natural al democrației, favorabil instaurării unei libertăți, care ia parte abuziv la exercitarea puterii în acest regim. Acesta ar fi unul dintre marile riscuri ale democrației și, poate, cel mai periculos. În perioada când Tocqueville scria despre democrație, exista teama că aceasta nu va fi stăpânită și că ar putea să aducă urmări dintre cele mai nedorite. „Popoarele creștine, susținea Tocqueville, îmi par a oferi un spectacol înfiorător, mișcarea care le poartă cu sine este de pe acum îndeajuns de puternică pentru ca să nu poată fi curmată, dar încă nu este atât de rapidă ca să pierdem speranța de a o putea dirija: soarta lor se află în propriile lor mâini; însă curând ea va scăpa de sub controlul lor."[4] Luând popoarele pe neașteptate, conducătorii nu au putut găsi mijloacele pentru a-i atenua viciile, ceea ce a condus la degradarea vieții sociale. Instituțiile, ideile, moravurile pe care strămoșii noștri le păstrau cu sfințenie, odată cu democrația, s-au amestecat fără să se pună altceva demn în locul lor. Dispare puterea regală, fără ca legea să-i ia locul; poporul disprețuiește autoritatea, dar se teme de ea, frica luând locul respectului. „Observ, remarca Tocqueville, că au nimicit existențele individuale care puteau lupta, fiecare în parte, împotriva tiraniei, dar văd că guvernul moștenește el singur toate prerogativele

---

[1] *Tocqueville*, op. cit., p. 47.
[2] Ibidem, p. 51.
[3] Ibidem, p. 51.
[4] Ibidem, p. 46.

smulse unor familii, unor corporaţii sau unor oameni: dominaţiei uneori opresive, însă adesea conservatoare, a unui număr restrâns de cetăţeni i-a succedat, aşadar, slăbiciunea tuturor".[1] Egalitatea averilor apropiindu-i pe oameni, nu a înlăturat ura, ci a amplificat-o, forţa reprezentând unica raţiune a prezentului şi a viitorului. Săracii au păstrat prejudecăţile părinţilor, dar nu au moştenit credinţele lor, au moştenit neştiinţa lor, dar nu şi virtuţile acestora.

Este aici o critică a democraţiei, aşa cum apărea ea după Revoluţia franceză, departe de idealul de democraţie pe care şi l-ar fi dorit Tocqueville. El îşi imaginează „o societate în care toţi, considerând că legea este opera lor, ar iubi-o şi i s-ar supune fără dificultate; în care, autoritatea guvernului fiind respectată ca ceva necesar şi nu ca ceva de proveniență divină, dragostea faţă de capul statului nu ar fi o pasiune, ci un simţământ logic şi calm. Fiecare individ bucurându-se de drepturi şi fiind sigur că şi le păstrează, între toate clasele s-ar stabili o încredere bărbătească, precum şi un fel de diferenţă reciprocă, deopotrivă depărtată de orgoliu, ca şi de josnicie".[2]

Societatea democratică, având ca temei egalitatea condiţiilor, nu exclude inegalităţile, dar ele sunt de o altă natură decât cele din societăţile anterioare. Analiza inegalităţilor porneşte de la relaţia stăpân-servitor. Această analiză era deosebit de semnificativă în acea perioadă. Se cunoaşte că o astfel de relaţie a fost abordată şi de Hegel, în *Fenomenologia spiritului,* şi apoi şi de Marx. Modul cum o prezintă Tocqueville este departe de o formulă abstractă, ci este unul mai aproape de realitatea cotidiană. Inegalităţile există, dar ele au o cu totul altă semnificaţie: „Stăpânii şi servitorii, zice el, există tot timpul în societatea democratică, în societatea americană, dar relaţiile între unii şi ceilalţi nu mai sunt de aceeaşi natură. De ce? În societatea aristocratică, stăpânul şi servitorul aparţin la două lumi sociale separate, dar ei aparţin de asemenea, de o manieră sigură, aceleiaşi clase sau aceleiaşi familii. Există deci, în acelaşi timp, o foarte mare distanţă socială şi o foarte mare proximitate a inimilor (...) cu sentimentul că există legături de intimitate între stăpân şi servitor. În schimb, în societatea democratică, stăpânul şi servitorul aparţin aceleiaşi lumi, dar ei nu mai aparţin aceleiaşi clase şi *a fortiori* aceleiaşi familii. Servitorul este mobil, el nu aparţine, din generaţie în generaţie, aceleiaşi case; servitorul, pe de altă parte, percepe relaţia sa cu stăpânul de o formă diferită, aşa cum stăpânul percepe în mod diferit relaţia sa cu servitorul: relaţia este o relaţie inegală, dar în limita îndeplinirii atribuţiilor de servitor".[3] Relaţia instituită în democraţie este una de natură contractuală, iar inegalitatea nu este decât în limita funcţiei de servitor; în afara acestei funcţii, oamenii sunt egali. Inegalităţile nu sunt, în democraţie, o manieră de a trăi şi nu ating cu nimic esenţa democraţiei. Poate că succesul democraţiei de tip occidental a constat tocmai în recunoaşterea inegalităţilor într-o societate care are ca bază egalitatea şanselor. Acolo unde s-a încercat să se elimine inegalităţile rezultate dintr-o relaţie contractuală acceptată de părţi, s-a ajuns la o nivelare inacceptabilă, care a dus, în ultimă instanţă, la subminarea sistemului, care, în sine, putea fi considerat democratic. Este paradoxal, dar se pare că atât egalitatea, cât şi inegalitatea,

[1] Ibidem, p. 40.
[2] Ibidem, p. 48.
[3] *Ph. Bénéton*, La culture démocratique, în L'actualité de Tocqueville, l'Université de Caen, 1991, p. 86.

contribuie la menţinerea libertăţilor individuale. Odată cu democraţia apare *individualismul*, concept necunoscut în regimurile anterioare.

Pornind de la o astfel de analiză,Tocqueville concluzionează că în democraţie există pericolul *atomizării* raporturilor sociale. În democraţie, oamenii nu mai sunt dependenţi de comunitate şi de tradiţii. Există însă pericolul de a se izola unii de ceilalţi. Egalitatea, izolând oamenii, creează posibilitatea ca aceştia să se închidă în ei înşişi. Tocqueville pune în evidenţă paradoxul individualismului: „mai puternici, indivizii se repliază asupra lor înşişi, izolaţi unii de alţii, mai puternici, ei se lipesc unii de alţii (...). Cetatea nu este o multiplicare de indivizi independenţi unii de alţii, ci o mulţime unde toţi sunt în mod natural uniţi unii cu ceilalţi."[1] În felul acesta, individualismul este un rău în politică şi în plan social, în democraţie „oamenii nemaifiind ataşaţi unii de ceilalţi prin nicio legătură de clasă, de corporaţie, de familie, nu sunt înclinaţi decât să se preocupe de interesele lor particulare, sunt tot timpul preocupaţi să se susţină pe ei înşişi şi să se retragă într-un individualism îngust unde toate virtuţile publice sunt înăbuşite. Despotismul, departe de a lupta contra acestor tendinţe, le redă irezistibil, căci el retrage cetăţenilor toate pasiunile comune, toate necesităţile mutuale, toate necesităţile de a se înţelege, toate ocaziile de a se înţelege, toate ocaziile de a acţiona împreună; el le închide în viaţa privată. Ei tind deja să se pună separat: se izolează, se răcesc unii faţă de alţii: ei îngheaţă."[2]

Un alt pericol care se degajă din democraţie este acela al tiraniei majorităţii: „pentru mine, când simt mâna puterii apăsându-mi fruntea, nu are importanţă să ştiu cine mă opremă, şi eu nu sunt mai dispus să-mi trec capul în jug, pentru că un milion de braţe mă reprezintă".[3] Cu alte cuvinte, pe oameni nu-i satisface cu nimic faptul că se schimbă forma tiraniei. Tirania majorităţii este rezultat al egalităţii şi al independenţei fiecărui om în societate. Dacă fiecare are dreptate, dispoziţia de a crede masa creşte, astfel că opinia majorităţii conduce lumea.

Democraţia are tendinţa centralizării puterii. Acest lucru se întâmplă pentru că fiecare individ izolat se simte neputincios de a se proteja singur şi, fiind egal cu toţi ceilalţi, el nu se supune decât unei existenţe abstracte, statul, care devine stăpânul său. „Vreau să-mi imaginez câteva trăsături noi ale despotismului. Văd o mulţime fără număr de oameni asemănători şi egali care se întorc fără încetare asupra lor înşişi pentru a-şi procura micile şi vulgarele plăceri cu care îşi umplu sufletul. Fiecare dintre ei, retras în rezervă, este străin în destinul tuturor celorlalţi: copiii săi şi prietenii săi particulari formează pentru el toată specia umană; cât despre restul cetăţenilor, el este alături de ei, dar nu îi vede; îi atinge, dar nu-i simte deloc; nu există decât el însuşi pentru el însuşi şi, dacă îi rămâne o familie, se poate spune că el nu mai are patrie.

Deasupra acestora se arată o putere imensă şi tutelară, care se împovărează de a asigura singură fericirea lor şi de a veghea asupra destinului lor. Ea este absolută, detaliată, regulată, prevăzătoare şi dulce (...). Ea nu distruge, ci le înmoaie, le pliază,

---

[1] *R. Legros*, L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie, Paris, Grasset, 1990, p. 164.

[2] *A. de Tocqueville*, L'Ancien Régime et la Révolution, Oevres complètes, tome II, Gallimard, Paris, p. 74.

[3] *A. de Tocqueville*, De la Démocratie en Amérique, Paris, Gallimard, 1986, tome I, p. 370.

le dirijează; forţează rar la acţiune, dar nu se opune fără încetare la cei care acţionează; nu distruge deloc, ci împiedică naşterea; nu tiranizează, ci stânjeneşte, comprimă, enervează, lichidează, zăpăceşte".[1]

Contracararea acestor riscuri se realizează numai prin libertatea politică, cea care are menirea de a limita puterea statului în raportul său cu indivizii şi de a limita excesele individuale. Este vorba aici despre un echilibru între puterea de stat şi libertăţile individuale, de acest echilibru beneficiind, în ultimă instanţă, individul, cel care înţelege că libertatea sa este garantată de lege, cea care este, până la urmă, opera sa. Într-o astfel de societate totul se realizează în numele libertăţii.

Gândind aşa, Tocqueville se situează printre cei mai mari liberali pe care i-a dat istoria de după Revoluţia franceză.

Secţiunea a 2-a. John Stuart Mill

§1. Scurtă schiţă biografică

John Stuart Mill s-a născut la Londra, în anul 1806. A avut parte de o educaţie dintre cele mai severe; tatăl său, James Mill, discipol al lui Bentham, l-a crescut complet separat de alţi copii. Rezultatul: ştia greaca la cinci ani, algebra şi latina la nouă ani. Religia şi metafizica au fost excluse din programul său educaţional. În urma acestei educaţii, a asimilat învăţăturile lui Bentham, devenind apoi, alături de acesta, unul dintre întemeietorii utilitarismului. A fost influenţat şi de germanul Wilhelm von Humbaldt şi a avut legături strânse cu francezul Tocqueville. Se spune că John Stuart Mill este ultimul liberal clasic şi primul liberal modern. Este susţinătorul libertăţii individuale, ideile în acest sens fiind consemnate în lucrarea sa *Despre libertate*, apărută în 1859. Este socotit şi ca pozitivist, logician şi economist. Principalele sale opere sunt: *Sistem de logică inductivă şi deductivă* (1843); *Utilitarismul* (1863); *Auguste Comte şi pozitivismul* (1865).

§2. Concepţia politică şi juridică

Ceea ce îl caracterizează în mod deosebit pe John Stuart Mill este liberalismul său, iar opera sa scrisă în acest sens încearcă să pună în evidenţă „natura şi limitele puterii ce poate fi exercitată în mod legitim de către societate asupra individului".[2] Această relaţie individ-societate, în care locul prim îl ocupă individul, va fi, după Mill, una dintre problemele cele mai importante, fiind chiar „chestiunea vitală a viitorului". Acest raport individ-societate poate fi gândit ca raport între *Libertate* şi *Autoritate*, două concepte care se exclud reciproc. În istorie lupta dintre libertate şi autoritate a cunoscut mai multe forme, marcând de fapt istoria milenară a omenirii odată cu intrarea în civilizaţie. Libertatea a fost pândită în permanenţă de pericole, iar pentru a le înlătura a fost nevoie să se determine clar care sunt acelea şi să se pună în

[1] Ibidem, tom II, p. 434-435.

[2] *J.S. Mill*, Despre libertate, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 7.

valoare mijloacele de a le îngrădi. Prima oară, prin libertate se înțelegea îngrădirea tiraniei conducătorilor politici, cei care s-au aflat în istorie permanent în conflict cu poporul. „De aceea, țelul patrioților era acela de a îngrădi puterea pe care cârmuitorul trebuia lăsat să o exercite asupra comunității".[1] Această limitare a puterii se făcea pe două căi. În primul rând, prin obținerea anumitor drepturi politice care, dacă erau violate de către conducător, era justificată revolta împotriva acestuia. Cea de-a doua cale consta în instituirea controlului constituțional. Prin aceste mijloace însă nu se obținea o libertate autentică, pentru că „atâta vreme cât oamenii s-au mulțumit să combată un inamic prin intermediul altuia și să fie conduși de un stăpân, cu condiția de a le fi garantată, mai mult sau mai puțin eficient, protecția împotriva tiraniei lui, aspirațiile lor nu au trecut de acest punct".[2]

O altă modalitate de a se obține libertatea este aceea prin care diferitele funcții în stat să fie eligibile și puse în slujba celor care aleg, putând, în felul acesta, să-i revoce atunci când doresc. Această nouă modalitate pune în evidență puterea poporului, dar, și aceasta, poate impune unele neajunsuri. „S-a constatat că expresii ca «autoguvernare» sau «puterea exercitată de popor asupra lui însuși» nu exprimă adevăratele stări de fapt. «Poporul» care exercită puterea nu este întotdeauna unul și același cu poporul asupra căruia ea se exercită; și «autoguvernarea» de care se vorbește nu este guvernarea fiecăruia de către sine însuși, ci a fiecăruia de către toți ceilalți".[3] Voința poporului înseamnă, de fapt, voința unei părți a poporului, a majorității. Acest mod de a conduce îngrădește libertatea unei bune părți a poporului, vorbindu-se, în teoriile politice, de acum, de „tirania majorității". În acest caz, tiranul este însăși societatea și ea poate exercita o tiranie socială cu mult mai gravă decât alte feluri de opresiune, pentru că dispune de mijloace mult mai subtile pentru a pătrunde în viața oamenilor și a-i domina. De aceea, trebuie să existe „o limită dincolo de care imixtiunea opiniei publice în sfera de independență a individului nu mai este legitimă: a găsi această limită și a o apăra împotriva oricărei încălcări este o condiție indispensabilă pentru bunul mers al vieții oamenilor, indispensabilă pentru protecția împotriva despotismului politic".[4]

Problema pe care și-o pune Mill este aceea a echilibrului care trebuie să existe între solicitarea și condamnarea intervenției puterii în viața individuală. De fapt, această problemă se constituie, pentru el, în principiu care confirmă că „unicul scop care îi îndreptățește pe oameni, individual sau colectiv, la ingerințe în sfera libertății de acțiune a oricăruia dintre ei, este autoapărarea; unicul țel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societății civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a împiedica vătămarea altora".[5] Astfel, un om poate fi constrâns la un anumit mod de comportament, pentru că cineva consideră că așa este mai bine sau mai drept pentru el. Se poate discuta cu el, pentru a-l convinge, dar niciodată nu trebuie constrâns în acest scop. Constrângerea nu trebuie să-și facă loc decât acolo unde acțiunea fiecărui om aduce atingere altora.

---

[1] Ibidem, p. 8.
[2] Ibidem, p. 9.
[3] Ibidem, p. 10.
[4] Ibidem, p. 12.
[5] Ibidem, p. 17.

Ca adept al *utilitarismului*, John Stuart Mill va susţine că utilitatea este „instanţă ultimă în toate destinele etice". Este vorba despre o utilitate care să contribuie la dezvoltarea fiinţei umane, interesele fiind cele care „autorizează subordonarea spontaneităţii individuale controlului extern numai în ceea ce priveşte acele acţiuni ale fiecărui om care aduc atingere intereselor altora". Dacă se aduc lezări interesului altuia, constrângerea externă este admisă, pentru a-l pedepsi pe cel vinovat fie prin intermediul legii, fie prin oprobriul public. Există, de asemenea, situaţii când o persoană este constrânsă să realizeze fapte bune, cum ar fi: să depună mărturie în justiţie, să-şi aducă contribuţia la apărarea comunităţii de a cărei protecţie beneficiază fiecare etc. Constrângerea este aplicabilă şi în cazul în care cineva provoacă daune altora, prin pasivitatea sa.

Utilitarismul este caracterizat de o mişcare etică şi politică, poate cea mai importantă din secolul al XIX-lea, ai cărei reprezentanţi sunt Jeremy Bentham, Henry Sidgwick şi James Mill. Ei susţin o doctrină care afirmă că o acţiune este moralmente bună sau rea în funcţie de considerentele pe care le are pentru fericirea indivizilor. Etalonul ultim al tuturor regulilor sociale este cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr. Demersul lui Bentham sau al tatălui lui John Stuart, James Mill, răspunde deci unei maximalizări a fericirii colective, înţeleasă ca fericire a unui număr cât mai mare de indivizi.[1]

Există o sferă de acţiune în care societatea nu poate interveni şi „ea cuprinde acea parte din viaţa şi conduita unui om care nu-l atinge decât pe el însuşi sau, dacă îi atinge pe ceilalţi, aceasta se întâmplă numai cu participarea şi acordul lor sincer, liber şi voluntar."[2] Acest spaţiu cuprinde interioritatea conştiinţei umane, fiind sfera în care libertatea poate fi surprinsă ca atare. Este vorba despre libertatea de conştiinţă ca: libertate de gândire şi de spirit, libertatea absolută de opinie şi atitudine în problemele practice sau teoretice, morale sau religioase, libertatea de a exprima şi publica opinii. Din aceeaşi categorie mai fac parte şi libertatea înclinaţiilor şi a năzuinţelor, libertatea de a făuri planuri în conformitate cu firea noastră. Toate acestea conduc către libertatea asocierii în orice scop ce nu dăunează altora. Concluzia la care ajunge John Stuart Mill este una strict utilitaristă[3], şi anume aceea că „singura libertate demnă de acest nume este aceea de a-ţi urmări binele propriu, în felul tău propriu, atâta timp cât nu încerci să lipseşti pe alţii de binele lor sau să-i împiedici să şi-l dobândească."[4] Acest mod de a pune problema a fost influenţat de starea de lucruri din societatea modernă, în care s-a amplificat în mod exagerat puterea societăţii asupra individului exercitată atât prin forţa opiniei publice, cât şi prin forţa legii, iar tendinţa, susţinea Mill, este aceea de a se întări tot mai mult puterea societăţii în defavoarea individului, lucru considerat ca un abuz care trebuie înlăturat. Această tendinţă are la bază caracterul uman care duce la acţiuni de impunere de către fiecare a opiniei personale, care tinde să devină o opinie acceptată în mod universal, adică să devină o părere acceptată ca fiind a societăţii înseşi. Este motivul pentru care apar

---

[1] A se vedea, pe larg, *J.M. Ferri, J. Lacroix*, La pansée politique contemporaine, op. cit., p. 351-365.

[2] Ibidem, p. 20.

[3] A se vedea, în acest sens, *J.S. Mill*, L'utilitarisme, Flammarion, Paris, 1988.

[4] Ibidem, p. 21.

conflictele dintre autoritate, indiferent de ce natură ar fi acestea, şi libertate, pentru că a impune celorlalţi propria ta opinie şi înclinaţie nu este altceva decât o îngrădire a libertăţii individuale. Atitudinea teoretică a lui Mill este îndreptată împotriva calvinismului, care îndemna la supunere.

Tot binele de care este în stare omenirea este supunerea, susţinea Calvin, sub maxima: „tot ce nu este o datorie este un păcat", maximă preluată mai târziu de către filosofia hegeliană a dreptului. Conform acestei teorii, firea omului este coruptă, ceea ce înseamnă că nimeni nu se poate mînţi până nu ucide această pornire din sine însuşi. Acest lucru înseamnă, conform spuselor lui Mill, nimicirea oricărei facultăţi, capacităţi sau disponibilităţi umane, pentru că omul nu are nevoie de nicio capacitate în afară de aceea de a se supune voinţei lui Dumnezeu. Există la om modalităţi de supunere, cum ar fi aceea a supunerii faţă de regulile stricte ale justiţiei, care este în folosul celorlalţi. Contrar opiniilor de mai sus, Mill consideră că individualitatea trebuie dezvoltată, pentru ca fiecare să devină mai valoros pentru sine şi, implicit, şi pentru ceilalţi. În perioada când el făcea astfel de afirmaţii exista o tendinţă de uniformizare a individualităţilor, câştigând tot mai mult teren aşa-zisa opinie publică, cea care aparţinea mediocrităţii colective. Dezamăgit, John Stuart Mill opina: „astăzi indivizii sunt pierduţi în mulţime. În politică este aproape o banalitate să spui că actualmente lumea este condusă de opinia publică. Singura putere demnă de acest nume este aceea a normelor, precum şi a guvernelor atunci când se face instrumentul tendinţelor şi instinctelor maselor".[1] Împotriva unei astfel de autorităţi a maselor trebuie încurajate, ca pe o contrapondere, marile individualităţi care se află pe culmile mai înalte ale gândirii. Oamenii excepţionali trebuie sprijiniţi să acţioneze în alt fel decât masele. „În vremurile noastre, simplul exemplu de nonconformism, simplul refuz de a îngenunchea în faţa obiceiului constituie în sine o binefacere. Tocmai ca tirania opiniei publice este de aşa natură încât ea face din excentricitate un motiv de reproşuri, este de dorit ca, pentru a înfrânge această tiranie, oamenii să fie excentrici".[2]

Venind în contradicţie cu mulţi gânditori ai modernităţii, John Stuart Mill va înfiera despotismul obiceiului care este, după el, un obstacol în dezvoltarea omului şi se află permanent în opoziţie cu spiritul libertăţii, al progresului şi al perfecţionării. „Oricum principiul progresului, indiferent ce formă ar îmbrăca, aceea a dragostei de libertate sau a dorinţei de mai bine, se opune domniei obiceiului, deoarece implică cel puţin eliberarea de sub jugul acestuia, iar confruntarea dintre ele constituie principalul obiect de interes pentru istoria omenirii".[3]

Problema pe care şi-o pune John Stuart Mill este aceea a limitelor legitime ale suveranităţii individului asupra lui însuşi şi unde începe autoritatea societăţii. Este o problemă importantă şi principială, pentru că nu se poate face abstracţie de viaţa în societate care impune anumite constrângeri pentru libertatea individuală. Prima limită a libertăţii individuale este aceea de a nu aduce daune intereselor altuia, interese care sunt considerate ca drepturi. A doua restricţie constă în suportarea de către fiecare a părţii ce îi revine sacrificiilor pe care le reclamă apărarea societăţii sau a fiecăruia dintre membrii săi. Dacă cineva are o comportare vătămătoare pentru alţii,

[1] Ibidem, p. 86.
[2] Ibidem, p. 87.
[3] Ibidem, p. 91.

dar nu merge până acolo încât să le încalce drepturile constituţionale, el poate fi pedepsit de opinia publică, dar şi de către lege. În toate cazurile în care în comportarea sa un individ nu lezează interesele altcuiva „trebuie să existe o deplină libertate, juridică şi socială, de a acţiona şi de a suporta consecinţele".[1] Prin această libertate concentrată pe satisfacerea intereselor individuale nu trebuie înţeleasă manifestarea egoistă, care ar întrerupe orice legătură a unei fiinţe umane cu celelalte fiinţe umane. Este vorba despre străduinţele dezinteresate de a dori ceea ce este mai bine pentru tine, fără a leza interesele celorlalţi. Din câte se observă, John Stuart Mill concepe o armonizare socială în funcţie de armonizarea intereselor individuale. Acest mod de a gândi este idealul oricărui filosof utilitarist. Este vorba aici mai mult de autolimitarea comportamentelor decât de intervenţia unui factor exterior constrângător. De aceea, capătă o importanţă foarte mare elementul moral, care trebuie să prevaleze celui juridic. Acesta din urmă intervine în ultimă instanţă.

Este evident faptul că utilitarismul întemeiază liberalismul şi credem că nu greşim dacă spunem că şi liberalismul poate fi temei al utilitarismului, în măsura în care libertatea individuală câştigată politic poate pune bazele unei colaborări sociale care să promoveze diversitatea de interese. Răul în societate porneşte tot de la individ, dacă acesta nu se autolimitează în comportamente. „Eu admit, zice John Stuart Mill, întru totul că răul pe care un om şi-l poate face lui însuşi poate afecta serios pe cei aflaţi în strânse legături cu el, atât prin intermediul simpatiilor, cât şi al intereselor, iar într-o măsură neînsemnată şi întreaga societate."[2]

Concepţia individualistă, al cărei corolar este libertatea, a jucat un rol foarte însemnat în emanciparea fiinţei umane, modelul social preconizat de gânditorii care au susţinut-o fiind cel care se aplică acum în ţările democrate occidentale. Se spune că a triumfat raţionalismul, dar el a fost influenţat într-o mare măsură de gândirea care pune în prim plan individualitatea umană. O mostră a modelului individualist este sesizată de James M. Buchanan. El spune că „în rolul său post-constituţional, ceea ce numim «stat productiv» este procesul constituţional prin care cetăţenii îşi realizează obiectivele dorite în comun, un mijloc de facilitare a schimburilor complexe *între* cetăţeni separată, fiecare dintre ei intrând în procesul contractual sau de schimb cu drepturi alocate în structura juridică fundamentală. În acest rol, guvernul este *interior* comunităţii, iar deciziile politice nesemnificative pot fi derivate numai din valorile individuale (...)."[3]

Este de remarcat faptul că liberalismul este, în prezent, o filosofie a obiectului şi, ca urmare, a interesului. Esenţa sa este deci economică şi, de aceea, creează impresia că nu vizează decât în ultimă instanţă fiinţa umană în esenţialitatea sa. De aceea se vorbeşte mereu în zilele noastre de un declin al liberalismului.[4]

---

[1] Ibidem, p. 98.

[2] Ibidem, p. 105.

[3] *J.M. Buchanan*, Limitele libertăţii. Între anarhie şi Leviathan, Ed. Institutul European, 1997, p. 142.

[4] A se vedea, în acest sens, *G. Sartori*, Teoria democraţiei reinterpretată, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 327-348.

Secțiunea a 3-a. Friedrich Hayek

§1. Viața și opera

F.A. Hayek a fost unul dintre gânditorii de mare succes ai secolului XX, fiind chiar premiat cu premiul Nobel pentru economie în anul 1974. Este considerat ca fiind unul dintre cei mai mari teoreticieni ai liberalismului, fiind așezat alături de Adam Smith, Tocqueville și Lord Acton.

F.A. Hayek s-a născut la Viena, în 1899, unde a obținut titlurile de doctor în drept (1921) și doctor în științe politice (1923). A plecat apoi în S.U.A., unde a stat în perioada 1923-1924, studiind aici politicile economice. Ca urmare a apropierii și sprijinului acordat de Ludwig von Mises, Hayek a devenit primul director la *Institut für Konjekturforschung*, în anul 1927. A început să predea la Universitatea din Viena, în 1929 devenind *privatdozent* în economie politică.

Începând cu anul 1931 ocupă postul de profesor de științe economice și statistică la Universitatea din Londra, unde va rămâne până în anul 1950. În anul 1931 publică o serie de prelegeri, predate la London School Economies, pe care le publică apoi sub titlul *Prices and Production*. În această perioadă Hayek, sub influența lui Hume, începe să se preocupe tot mai mult de filosofia și teoria politică. În anul 1944 va publica *The Road to Serfdom*, carte care îl va propulsa în centrul atenției mondiale. În ea punea în discuție abandonarea liberalismului clasic, ceea ce a dus la apariția totalitarismelor după cel de al doilea război mondial. Atitudinea sa din această carte cu privire la utopia socialismului este una dintre cele mai critice. Această utopie a socialismului duce omenirea spre servitute și nu spre libertate, ea devenind un instrument de subminare a regimurilor din blocul socialist din Estul Europei.

Pornind de la ideile din *The Road to Serfdom*, Hayek va organiza un grup de oameni favorabili liberalismului clasic și libertății, care va căpăta numele de *Societatea Mont Pelerin*.

În anul 1948 va publica un număr de eseuri sub denumirea *Individualism and Economic Order*. Începând cu anul 1950, Hayek va fi profesor la Universitatea din Chicago, unde va preda științele sociale și morala. În această perioadă publică mai multe lucrări importante, dar ideile sale de bază vor fi concentrate în *The constitution of Liberty*, apărută în 1959.

În 1962 este numit profesor la Universitatea din Freiburg, unde va activa până la pensionare, în anul 1968. În această perioadă publică mai multe lucrări, dintre care cea mai importantă este *Law, Legislation and Liberty*. Începând cu anul 1968, se mută la Universitatea din Salzburg, unde va rămâne până în 1977, an în care se va întoarce la Universitatea din Freiburg, în calitate de profesor emerit, unde va scrie lucrarea *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Încetează din viață în anul 1992.

§2. Concepția juridică și politică

Hayek este un filosof cu o preocupare majoră în domeniul filosofiei dreptului din secolul XX, pentru că creează o breșă serioasă în raționalismul din perioada Luminilor, fără a detrona însă rațiunea, așa cum au fost tentați să o facă mulți dintre

filosofii dreptului. „Eroarea lui Descartes este de a crede că nu există decât o singură figură a adevărului: cea care este clară şi distinctă sau produsă prin raţiunea deductivă, pornind de la premise clare şi distincte. El a invalidat cunoaşterile ale căror fundamente nu sunt, în principiu, explicabile, cu alte cuvinte, cunoaşterile tradiţionale, şi, printre ele, morala şi dreptul."[1] Dreptul este cunoaştere, ca orice altă cunoaştere, iar Hayek va reţine din acest principiu faptul că „revolta raţionalistă contra raţiunii este salvarea sa: pentru a-i reda raţiunii eficacitatea, trebuie să avem conştiinţa limitelor puterii şi înţelegerea că noi acceptăm procesele care scapă atenţiei noastre".[2]

Una dintre susţinerile interesante ale lui Hayek este aceea că dreptul nu trebuie confundat cu regulile care îl compun şi care se pretează formulării. „El este o ordine socială care prezintă numeroase caracteristici: este o compoziţie complexă şi de origine spontană; conţine o multitudine de informaţii care sunt disponibile pentru toţi membrii corpului social."[3] Ordinea este un concept cu care se studiază fenomenele complexe, aşa cum este legea pentru cele simple. Cele două concepte nu pot fi confundate, pentru că nu se poate uza de lege, pentru a explica fenomenele sociale de mare amploare. „Cine zice ordine, nu enunţă un ansamblu ordonat, ci un ansamblu dat cu o coeziune, în aşa fel încât toate deciziile colective sau individuale, toate comportamentele se pot repercuta asupra altora şi influenţa destinul de grup."[4] Aşa se face că „în sânul unei ordini spontane, legătura fiecărui aranjament particular va depinde de tot restul ordinii".[5] Cu alte cuvinte, ordinea juridică depinde de interacţiunile sale cu cutumele şi alte reguli tradiţionale, de decizii de detaliu, de circumstanţe materiale, tehnice şi sociale. Noţiunea de *spontaneitate*, ca o caracteristică a dreptului, vine să introducă în regulile juridice un element care nu este absolut raţional, dar care, funcţionând într-un ansamblu ordonat, salvează raţiunea înţeleasă în mod unilateral. Ca urmare, „niciun sistem juridic nu a fost niciodată combinat ca un tot"[6], pentru că el apare spontan şi nu este sub controlul total al unei raţiuni ordonatoare. El este un produs al istoriei şi al vieţii sociale, iar ordinea rezultată este o valoare care este rezultanta neîntemeiată şi nesuspicioasă a interacţiunii cu alte valori. Principalul efect al existenţei acestei ordini este de a procura informaţia necesară adeziunii juriştilor la o ordine pe care nu o pot formula, dar o acceptă dincolo de un act pur intenţional.

Toate aceste susţineri au menirea de a arăta că raţionalismul nu este suficient pentru a fundamenta juridicul şi politicul. Într-o analiză convingătoare, Hayek va indica în *Constituţia libertăţii* urmările unui raţionalism excesiv, aşa cum a fost gândit de secolul Luminilor. El va delimita în domeniul politicului şi, implicit, al juridicului, ideile anglo-saxonilor de cele de tradiţie franceză: unele empirice şi nesistematice, celelalte de natură speculativă şi raţionalistă, „prima bazată pe

---

[1] *Ph. Nemo*, La societé de droit selon Hayek, P.U.F., Paris,1988, p. 23, citat de *C. Atias*, Philosophie du droit, PUF, 1999, p. 109.

[2] *F.A. Hayek*, Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique, vol. I, Règles et ordre, P.U.F., Paris, 1980, p. 33-37.

[3] *C. Atias*, op. cit., p. 109.

[4] Ibidem, p. 109.

[5] *Hayek*, citat de *C. Atias*, op. cit., p. 109.

[6] Ibidem, p. 110.

interpretarea unor tradiții și instituții crescute spontan și doar imperfect înțelese, a doua tinzând să construiască o utopie – lucru încercat adeseori, dar niciodată reușit".[1] Aceste diferențe sunt puse în evidență de un gânditor mai aproape de politica secolului al XVIII-lea, Francis Lieber, care, în 1848, scria: „libertatea galică este căutată în guvernământ, iar conform punctului de vedere anglic, ea este căutată unde nu trebuie, unde nu poate fi găsită. Consecințele necesare ale viziunii galice sunt acelea că francezii caută cel mai înalt grad de libertate politică în *organizare*, adică în cel mai înalt grad de intervenție a puterii politice. Dacă această intervenție înseamnă despotism sau libertate, se decide doar în funcție de cine intervine și în beneficiul cărei clase se produce intervenția, în timp ce în viziunea anglică această intervenție ar însemna totdeauna fie absolutism, fie aristocrație, iar actuala dictatură a *ouvrier*-ilor ne-ar părea ca o intransigentă aristocrație a *ouvrier*-ilor".[2] Același autor notează: „faptul că libertatea galică așteaptă totul de la *organizare*, în timp ce libertatea anglică se axează pe *dezvoltare*, explică de ce în Franța observăm o atât de redusă ameliorare și expansiune a instituțiilor. Iar atunci când se încearcă ameliorarea – o abolire totală a stării de lucruri anterioare, un început *ab ovo*, o rediscutare a principiilor elementare".[3]

Tradiția britanică a fost susținută de filosofi ca David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson (scoțieni) și de englezii Josiah Tucker, Edmund Burke și William Paley. Acestora li se opune tradiția franceză a Luminilor, marcată de cartesianism: Rousseau, Condorcet etc. Deși ambele tabere, susține Hayek, sunt considerate precursorii liberalismului modern, există o mare diferență în concepțiile lor asupra evoluției societății, a funcționării sale și a rolului pe care îl are libertatea în cadrul acesteia. Această diferență este grefată pe diferența dintre empirism și raționalism. În funcție de orientarea filosofică, „una găsește esența libertății în spontaneitate și absența coerciției, cealaltă crede că ea poate fi realizată doar în urmărirea unui obiectiv colectiv absolut". Una este favorabilă creșterii organice, lente, semi-conștiente, cealaltă este pentru gândire doctrinară și impunerea unui unic model valabil. Hayek este de părere că cei care au fundamentat conceptul de libertate și au găsit argumente în favoarea sa sunt gânditorii anglo-saxoni, pentru că ei au susținut că originea instituțiilor nu se află în invenție și proiect, ci în supraviețuirea celor reușite. Ordinea politică nu ține în mod exclusiv și nu este rezultatul inteligenței noastre ordonatoare. În dezvoltarea civilizației, susțineau empiriștii englezi, importantă este spontaneitatea anumitor principii, înțelepciunea politică jucând un rol foarte restrâns în acest sens.

„Această înțelegere anti-raționalistă a întâmplărilor din istorie, pe care Adam Smith o împarte cu Hume, Adam Ferguson și alții, le permite să înțeleagă, pentru prima dată, cum anume instituțiile și morala, limbajul și dreptul au evoluat printr-un proces de creștere cumulativă și că doar în prezența ei și în interiorul acestui cadru rațiunea umană a crescut și poate funcționa cu succes. Argumentația lor este permanent îndreptată împotriva concepției carteziene despre o rațiune umană independentă și antecedentă, care ar fi inventat aceste instituții, și împotriva concepției potrivit

---

[1] *Hayek*, Constituția libertății, Ed. Institutul European, 1998, p. 77.

[2] Citat dat de Hayek din *F. Lieber*, Libertatea anglică și libertatea golică în Constituția libertății, p. 78.

[3] Ibidem, p. 438.

căreia societatea civilă ar fi fost creată de vreun legiuitor originar înţelept sau prin vreun contract social originar".[1] Concluzia care se desprinde din aceste considerente este aceea că teoriile raţionaliste, fiind organizatoare, au dus la încorsetarea libertăţii individuale şi, în ultimă instanţă, la apariţia statelor totalitare. Atât cei care au conceput că societatea îşi datorează organizarea unui legislator înţelept, cât şi cei care au apelat la contractul social au admis, în mod tacit, supremaţia organizării sociale în raport cu libertatea individuală. De aceea, John Stuart Mill susţinea că „lăsând la o parte doctrinele specifice ale unor gânditori individuali, există în general în lume o înclinaţie tot mai accentuată către amplificarea exagerată a puterii societăţii asupra individului, care se exercită atât prin forţa opiniei publice, cât şi prin forţa legii".[2]

Contrar orientărilor de tip raţionalist cu privire la politică şi la drept, Hayek este de părere că „în cadrul relaţiilor dintre oameni, pot creşte instituţii complexe, ordonate, răspunzând într-un sens bine definit unor scopuri, instituţii care să datoreze prea puţin vreunui proiect, nu inventate, ci izvorâte din acţiunile separate ale multor oameni care nu erau conştienţi de ceea ce făceau".[3] Ordinea socială este astfel rezultatul „evoluţiei adaptive", bazat pe selecţie socială, concept preluat de toate teoriile istoriciste.

Raţionalismul a dus la totalitarisme, pentru că înseşi fundamentele sale teoretice şi filosofice impun o asemenea situaţie, din moment ce se consideră că ordinea societăţii este adusă de către un individ dotat cu raţiune elevată, capabil să-i conducă pe ceilalţi. În teoriile empirice civilizaţia este rezultatul unei serii de încercări şi experienţe care au dus în mod „natural" la o selecţie a instituţiilor. Experienţele sunt individuale şi, de aceea, instituţiile sunt rezultatul acestora, de unde şi statornicirea teoretică a individualismului. Societăţile care au la bază un demers bazat pe raţiunea primordială organizatoare sunt, în general, colectiviste, individul jucând un rol minor în organizare. Acest lucru îl face pe Hayek să afirme că „nu ar fi tocmai nedrept să spunem că aici abordarea raţionalistă se opune aproape tuturor elementelor ce reprezintă produse evidente ale libertăţii şi care îi conferă acesteia valoare. Cei ce cred că toate instituţiile utile sunt invenţii deliberate şi nu pot concepe că poate servi unui scop omenesc şi ceva ce nu a fost proiectat în mod conştient, sunt – aproape cu necesitate – duşmani ai libertăţii. Pentru ei, libertatea înseamnă haos".[4] Instituţiile, cu alte cuvinte, cresc liber în virtutea unor reguli ale unui proces evolutiv care scapă controlului raţional. Este vorba despre o evoluţie în timp care porneşte de la respectul faţă de cutume şi obiceiuri, care au fost probate într-un timp îndelungat în ceea ce priveşte eficacitatea lor în argumentarea libertăţii. Încrederea în cutumă este rezultatul unei evoluţii în care multe generaţii au experimentat instituţii, ceea ce nu va putea să facă niciodată un singur om.

Se instituie astfel unele reguli de comportament care sunt în acelaşi timp produs şi condiţie a libertăţii. Aceste reguli nu sunt respectate în primul rând pentru că intervine o anumită coerciţie, ci pentru că membrii societăţii le respectă de bunăvoie, cu toate că adeseori nu le cunosc semnificaţia. Libertatea funcţionează în temeiul unor

---

[1] *L. von Mises*, Socialism, New Haven, Yale Universyty Press, 1951, p. 43.
[2] *J.S. Mill*, Despre libertate, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 22.
[3] *F.A. Hayek*, Constituţia libertăţii, op. cit., p. 81.
[4] Ibidem, p. 83.

reguli morale bine înrădăcinate, care nu ţin tot timpul cont de o raţiune întemeietoare. Aşa se face că unii gânditori, cum ar fi Isaiah Berlin, sunt de părere că „ceea ce s-ar impune în primul rând ar fi o aplicare mai puţin mecanică, mai puţin fanatică a principiilor generale, oricât de raţionale şi de corecte ar fi ele, o mai prudentă şi mai puţin arogantă aplicare a soluţiilor acceptate, testate ştiinţific la cazuri individuale diferite".[1] După Hayek „această supunere faţă de reguli şi convenţii neproiectate, ale căror semnificaţii şi importanţă nu le înţelegem decât în mică măsură, precum şi această reverenţă faţă de tradiţional, pe care tipul mental raţionalist le găseşte atât de neplăcute, sunt indispensabile funcţionării unei societăţi libere."[2]

Nu raţiunea individuală, după teoria sa, ci regulile dezvoltate de societate sunt cele care orientează acţiunea. Apelul la raţiunea individuală duce la încetăţenirea termenului de *social,* în dauna adeziunii la regulile morale. Are loc o pervertire a priorităţilor, în aşa fel încât în locul regulilor morale cu adevărat sociale se instituie încrederea fără limite în puterile superioare ale raţiunii individuale.

Faţă de aceste consideraţii, se naşte întrebarea dacă soluţia liberală este cu mult mai bună decât cea raţionalistă pe care o critică Hayek. Este adevărat că excesul de raţionalitate poate împinge la totalitarism, lucru demonstrat de regimurile comuniste. Dar este omul mai liber dacă se supune inconştient unor reguli care îi scapă controlului? Şi, dacă nu este în joc raţiunea individuală, ci regulile sociale spontane, atunci o organizare socială, pentru că ea se constituie oricum, ca cea gândită de liberalism, nu pune în pericol libertatea prin supunerea individului unor tradiţii a căror semnificaţie nu o cunoaşte? Care este rolul dreptului, într-o astfel de concepţie, pentru că se ştie că acesta este în cea mai mare parte ordine raţională sau o instituie pe aceasta? S-ar putea invoca aici jurisprudenţa? Este acesta un fenomen necontrolat raţional? Este cert că liberalismul nu poate elimina raţiunea în totalitate, dar poate nici nu doreşte acest lucru. A apela la tradiţie nu seamănă, într-o oarecare măsură, cu acea concepţie care invoca spiritul naţiunii, care, se ştie, a dus în secolul XX la naţionalisme şi la instalarea la putere a unor regimuri totalitare? Mai poate fi vorba despre nou şi despre progres, sau evoluţia istorică a evenimentelor se rezumă la repetarea la infinit a regulilor consacrate? Dar mai este nevoie de noi?

Libertatea, zice Hayek este inseparabilă de responsabilitate. „Libertatea nu înseamnă doar că individul are atât oportunitate, cât şi povara opţiunii; ea mai înseamnă şi că el trebuie să suporte consecinţele acţiunilor sale, că va fi lăudat sau blamat."[3] În zilele noastre, este el de părere, sentimentul responsabilităţii a dispărut, acest lucru fiind explicat prin frica de responsabilitate şi, implicit, prin frica de libertate. Este o idee susţinută şi de Fromm. Responsabilitatea este, cu alte cuvinte, o atitudine individuală care trece cu mult de o abordare pur *juridică.* Ea este şi un concept *moral* şi, în mod sigur, depăşeşte şi sfera moralităţii. „Astfel, semnificaţia acestui concept se extinde mult în afara sferei coerciţiei, iar aspectul său cel mai important rezidă, se pare, în rolul pe care îl are călăuzirea acţiunilor libere ale omului. O societate liberă reclamă, poate mai acut ca orice altceva, ca acţiunea

---

[1] *I. Berlin*, Patru eseuri despre libertate, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 119.
[2] *Hayek*, op. cit., p. 85.
[3] Ibidem, p. 93.

oamenilor să fie călăuzită de un simţ al responsabilităţii care să treacă dincolo de îndatoririle impuse de lege (...)."[1]

Hayek combate concepţia deterministă, care goleşte de orice semnificaţie ideea de libertate şi îl scuteşte pe om de orice răspundere, pentru că este determinat de la natură să facă ceea ce face.

Există totuşi un paradox, atunci când se abordează problema libertăţii. Pe de o parte, societatea nu trebuie organizată raţional, ci ea trebuie să evolueze conform unor reguli a căror semnificaţie scapă oamenilor: este vorba despre spiritul naţiunii. O concepţie raţionalistă, cum s-a văzut, neagă libertăţile individuale. Pe de altă parte, acţiunile oamenilor, care îi fac responsabili, sunt raţionale şi atrag lauda sau blamul. Raţionalitatea, cu alte cuvinte, duce la responsabilitate şi, implicit, la libertate, de unde s-ar putea deduce că raţionalitatea este un element fondator al socialului. În această situaţie negăm premisele de la care am plecat, şi anume că raţionalismul duce la negarea libertăţii individuale în numele colectivităţii. Ar mai fi încă o problemă, şi anume aceea că libertatea individuală este susţinută de un „sine" care scapă lanţului cauză-efect, dar ea există cu adevărat când este fundamentată pe conceptul de responsabilitate, dar, aceasta din urmă, este fundamentată, la rândul său, pe negarea sau afirmarea acţiunilor mele care vin din partea colectivităţii. Problema care se pune este următoarea: trece acţiunea mea responsabilă de o anumită confirmare din partea societăţii? Poate fi ea pur individuală, cu alte cuvinte, putem vorbi despre liber arbitru? Hayek susţine că nu, ceea ce înseamnă că rolul colectivităţii este determinant, situaţie în care el neagă premisele de la care a plecat. Că este organizată raţional încă de la început sau că se constituie prin tatonarea nevoită a unor experienţe particulare, colectivitatea se impune în ultimă analiză.

Este admisibil însă liberul arbitru în cadrul unei colectivităţi? O astfel de concepţie nu ar duce cumva la confundarea *dreptului cu forţa*? Problema este deosebit de complexă şi nu s-a găsit până acum cineva care să o dezlege. A nega liberul arbitru, pe de altă parte, înseamnă a nega esenţa fiinţei umane, care este libertatea. Întrebarea fundamentală este: cum poate fi omul fiinţă liberă şi în acelaşi timp să trăiască într-o societate organizată? Dezlegarea acestei întrebări poate fi o chestiune care ţine de *drept* sau ea este o problemă de metafizică care, fiind insolubilă, trebuie renunţat la ea, aşa cum se procedează, de regulă, pentru a putea întemeia ştiinţa. Se poate însă vorbi de o ştiinţă cu reguli strict determinate atunci când este în joc viaţa socială? Hayek recunoaşte că libertatea este un concept problematic.

Foarte importantă în determinarea conceptului de libertate este legătura acesteia cu legea. În susţinerea acestei idei, Hayek începe cu un citat amplu din Savigny, pe care îl redăm şi noi, fiind foarte sugestiv pentru investigaţia de faţă. „Omul se găseşte în sânul universului exterior, iar elementul cel mai important pentru sine, în acest mediu care este al său, îl reprezintă contactele cu cei care îi seamănă, ca natură şi menire. Dacă este convenabil ca, în aceste inter-relaţii, fiinţele libere să se învecineze şi să se ajute reciproc, fără a-şi plasa obstacole în calea dezvoltării, acest lucru nu este realizabil decât graţie unei frontiere invizibile, în interiorul căreia fiinţa şi activitatea fiecărui individ se bucură de un spaţiu de securitate şi libertate. Regula

[1] Ibidem, p. 97.

prin care este determinată această frontieră şi datorită căreia se constituie acest spaţiu este dreptul. Astfel se aruncă lumină asupra afinităţii şi, în acelaşi timp, a diferenţei dintre Drept şi Morală. Dreptul susţine Morala, nu prin aceea că îi execută comenzile, ci prin aceea că îi garantează libera desfăşurare a puterii ei, ancorată în voinţa fiecărui individ. Esenţa sa este deci independentă, şi de aceea nu este contrazis de faptul că, în anumite cazuri, există posibilitatea unui exerciţiu imoral al unui drept ce există efectiv."[1] Preluând acest citat, Hayek doreşte să expliciteze „acea concepţie despre lege pe care s-a construit idealul libertăţii în statul de drept şi care a făcut să se vorbească despre drept ca despre «ştiinţa libertăţii»."[2]

Dreptul apare, conform concepţiei lui Hayek, din necesitatea regulilor în societate. Aceste reguli au trecut de la simplele obiceiuri inconştiente la afirmaţii articulate care au devenit, cu trecerea timpului, tot mai abstracte şi generale. Aceste reguli nu au fost proiectate deliberat şi, aşa cum a apărut limbajul, aşa a apărut şi dreptul, adică printr-o evoluţie a regulilor neimpuse de o raţiune originară organizatoare.

Trecerea de la aspectul particular al obiceiului la unul tot mai abstract şi general este pusă în evidenţă de diferenţa pe care o face el între comandă şi lege. Ea constă în faptul că o comandă poate fi dată de o persoană, pe când legea nu presupune neapărat o persoană care să o emită. Legea diferă de comandă prin caracterul său general şi abstract, fără a se adresa în mod special unei persoane. „Legea ar trebui descrisă ca o comandă emisă odată pentru totdeauna, adresată unei persoane necunoscute, desprinsă de orice circumstanţe de timp şi loc, şi care se referă la condiţii ce ar putea apărea oriunde şi oricând."[3] Diferenţa esenţială dintre comandă şi legi „rezidă în faptul că pe măsură ce trecem dinspre comenzi spre legi, sursa deciziei referitoare la acţiunea ce trebuie întreprinsă se deplasează treptat dinspre emitentul comenzii sau legii spre persoana ce trebuie să acţioneze".[4] Este vorba despre faptul că, în cazul comenzii, aceasta nu lasă celui ce o primeşte nicio sursă de a folosi propria inteligenţă sau de a-şi urma propriile înclinaţii. Ea serveşte în mod exclusiv scopului celui care a emis-o. Legea, în schimb, furnizează doar informaţiile de care cel ce acţionează trebuie să ţină seama în decizia sa. Aceasta poate fi diferenţa dintre dictatură şi democraţie. De fapt, pusă în aceşti parametri, problematica ţine de o democraţie ideală.

Acelaşi lucru se întâmplă când vorbim despre cutumă şi lege: „În comparaţie cu legile unei societăţi care cultivă libertatea individuală, regulile de comportament ale unei societăţi primitive sunt relativ concrete"[5], pentru că acestea din urmă prescriu exact cum să acţioneze fiecare individ al societăţii şi nu-i acordă nicio libertate în alegerea condiţiilor în care să decidă. Toate aceste determinări ale conceptului de lege nu au decât rolul de a defini conceptul de libertate în statul de drept. Un astfel de concept se bazează pe ideea că „atunci când respectăm legile – în sensul de reguli generale abstracte, emise fără a ţine cont de aplicarea lor în ceea ce ne priveşte – nu suntem supuşi voinţei altuia şi, în consecinţă, suntem liberi. Putem spune că ne

---

[1] *F.C. von Savigny*, System des hentigen römischen Rechts, Berlin, 1840, I, p. 331-332, citat de *Hayek*, în Constituţia libertăţii, op. cit., p. 460.

[2] *Hayek*, op. cit., p. 167.

[3] Ibidem, p. 169.

[4] Ibidem.

[5] Ibidem, p. 170.

conduc legile, nu oamenii, atunci când legiuitorul nu cunoaşte cazurile particulare în care se vor aplica legile sale; iar judecătorul care le aplică nu are altă soluţie decât să-şi întemeieze sentinţa pe setul de legi în vigoare şi datele concrete ale cazului".[1] În felul acesta, individul are un spaţiu în care poate să-şi exercite libertatea. „Motivaţia asigurării, pentru fiecare individ, a unui domeniu cunoscut în intervalul căruia să poată decide asupra propriilor acţiuni, este aceea de a i se permite să-şi utilizeze la maximum cunoaşterea, în special cunoaşterea concretă şi adesea unică a circumstanţelor particulare de timp şi loc".[2] Acest lucru înseamnă că dreptul are menirea de a-i permite individului să acţioneze eficient pe baza propriei sale cunoaşteri, ceea ce-i oferă acestuia posibilitatea de alegere a condiţiilor în care respectă prescripţiile legale. Cu alte cuvinte, legea este un cadru în care indivizii îşi organizează liber viaţa în funcţie de cunoaşterea fiecăruia asupra modalităţilor concrete.

Este interesantă opinia lui Hayek cu privire la declinul dreptului. El consideră că acest declin se datorează unor doctrinelor a pozitivismul juridic, istoricismul, şcoala „legii libere" şi şcoala „jurisprudenţei interesului". Toate aceste doctrine, deşi păreau opuse, „împărtăşeau aceeaşi repulsie faţă de limitarea autorităţii prin reguli juridice, precum şi dorinţa de a oferi forţelor organizate ale guvernării o mai mare putere de a controla în mod deliberat relaţiile sociale, în conformitate cu un ideal de justiţie socială".[3]

Opera lui Hayek este deosebit de complexă, mai ales atunci când pune în discuţie un concept atât de greu de definit cum este libertatea individuală. Din acest concept el trage consecinţele de natură juridică care stau la baza democraţiei occidentale de tip anglo-saxon. Consecinţele politice sunt, de asemenea, dintre cele mai importante. Meritul operei lui Hayek constă în faptul că se instituie ca un susţinător al individului care, în istorie, a fost prea adeseori supus unor reguli care nu-i mai aparţineau. Teoria sa asupra dreptului şi politicii ridică probleme, care pot întemeia construcţia unei societăţi în care valoarea primordială să fie individul, iar politica şi dreptul, instrumente la îndemâna sa pentru a se realiza plenar. Lecturând opera lui Hayek, fiecare dintre noi poate nutri speranţa că ordinea socială se poate închega just numai având ca reper individul uman, ca scop şi nu ca mijloc.

Lui Hayek i-a fost frică de raţiune, iar fondul operei sale, din această cauză, este epistemologic, „văzute sub acest unghi, concepţiile sale sunt antiraţionaliste. În paralel, Hayek se alătură monarhiştilor care se opun modernităţii, ca Mandeville, Adam Smith şi Edmond Burke. Paradigma de bază a lui Hayek este că raţionalitatea este incapabilă de a cunoaşte totalitatea".[4]

---

[1] Ibidem, p. 172.
[2] Ibidem, p. 175.
[3] Ibidem, p. 250.
[4] *B. Melkevik*, Réflexions sur la philosophie du droit, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 135.

Secțiunea a 4-a. John Rawls

§1. Viața și opera

S-a născut în 1921 în Baltimore, SUA, și este cunoscut ca filosof al moralei și politicului. A studiat la Harvard și la Oxford. După terminarea studiilor, a predat la Princeton și Corwell până în 1959 când s-a mutat la Harvard. Cea mai importantă lucrare a sa, *Theory of Justice*, a avut menirea de a revigora studiul gândirii politice în filosofia anglo-americană, devenind punct de referință pentru orice discuție ulterioară. O altă lucrare importantă a sa este *Political Liberalism* în care încearcă să aducă unele precizări menite să pună în evidență distincțiile între filosofia morală și cea politică, ceea ce nu reușise în prima sa lucrare cu privire la dreptate.

§2. Elemente ale unei concepții de filosofie politică

Încă de la început trebuie remarcat faptul că obiectivul lui John Rawls este acela de a elabora o concepție filosofică destinată unei democrații constituționale. Întreaga sa gândire filosofico-politică se concentrează pe definirea conceptului de *dreptate ca echitate*. În jurul acestui concept se încheagă toate ideile ce tind să construiască un model de societate care să corespundă principiilor democrației constituționale.

O altă remarcă importantă cu privire la opera lui John Rawls este aceea că ideile de bază ale gândirii sale sunt menite să sublinieze o detașare clară față de concepția utilitaristă predominantă în spațiul anglo-american. În acest sens el va spune că a vrut să elaboreze „o concepție despre justiție destul de sistematică pentru a se putea substitui utilitarismului care într-o formă sau alta nu a încetat de a domina tradiția gândirii ango-saxone".[1] Utilitarismul a fost teoria de bază a instituțiilor unei democrații constituționale. În concepția lui Rawls, utilitarismul nu este capabil să furnizeze o analiză satisfăcătoare a drepturilor și libertăților fundamentale ale cetățenilor, considerate ca persoane libere și egale, două noțiuni care trebuie să stea la baza unei democrații autentice.

Vom observa, pe măsură ce vom înainta cu analiza operei lui Rawls, că acesta va încerca să se detașeze și de teoriile contractualiste, considerate până acum ca întrunind toate condițiile pentru a susține o democrație constituțională și pe care la început le-a acceptat ca atare.

Pornind de la aceste delimitări, „primul obiectiv al teoriei dreptății ca echitate este acela al furnizării unei analize convingătoare a drepturilor și libertăților de bază (...)" iar „obiectivul secund fiind acela de a completa această analiză printr-o concepție a egalității democratice, cea care m-a condus la principiul justei egalități de șanse și la principiul diferenței".[2] Dreptatea ca echitate, înglobând în sine o viziune a politicului, pornind de la o poziție primă a persoanelor conștiente de construcția unei societăți democratice, este o alternativă la utilitarismul practicat de Hume și Adam Smith și terminând cu Edgworth și Sidgwich. Cei care au criticat utilitarismul, va susține

[1] *J. Rawls*, Théorie de la justice, Edition du Seuil, 1987, p. 10.
[2] Ibidem, p. 10.

Rawls, nu au reuşit să creeze un curent care să i se opună în mod ferm. Datorită acestui fapt „am fost adesea siliţi să alegem între utilitarism şi intuiţionalism raţional, hotărându-ne, cel mai probabil, pentru o variantă a principiului utilităţii, circumscrisă şi limitată de restricţii intuiţionaliste ad hoc".[1]

Concepţia lui Rawls despre dreptate ca echitate va evolua de aşa manieră încât, dacă în *O teorie a dreptăţii* el afirma că este adept al contractualismului şi că nu face altceva decât să-l sistematizeze, în *Liberalismul politic* ajunge să afirme că se delimitează de această concepţie, pe care adeseori o va critica. „Eu am tentaţia, afirmă Rawls în *O teorie a dreptăţii*, de a generaliza şi de a şi ridica la cel mai înalt grad de abstractizare teoria tradiţională a contractului social aşa cum se găseşte la Locke, Rousseau şi Kant".[2] În *Liberalismul politic* atitudinea sa faţă de contractualism va fi cu totul alta, astfel încât este în măsură să susţină că „în scurtul rezumat al scopurilor *Teoriei*, tendinţa contractului social este văzută ca parte a filosofiei morale şi nu se face nicio distincţie între filosofia morală şi cea politică. Nu apare în niciun fel contrastul dintre doctrinele comprehensive filosofice, respectiv morale, şi concepţiile limitate la domeniul politicului. Însă, în cursurile din volumul de faţă, aceste distincţii, ca de altfel şi ideile legate de ele, sunt fundamentale".[3]

Având în vedere această evoluţie a ideilor lui Rawls, vom aborda în studiul nostru, cu preponderenţă, concepţia sa cu privire la dreptatea ca echitate, exprimată în *Liberalismul politic*, mai ales că autorul însuşi subliniază că „problema majoră la care mă gândesc se referă la lipsa de realism a ideii de societate bine ordonată, aşa cum apare ea în *Teorie*".[4] În ultimă instanţă, distincţia fundamentală este aceea dintre o concepţie *comprehensivă* cu privire la societate şi una de natură *politică*. Pe această distincţie se construieşte întreg edificiul operei lui Rawls, operă care, în stil kantian, şi totuşi în diferenţă faţă de acesta, are caracterul unui *costructivism* bine articulat. Într-un astfel de constructivism politic, aşa cum vom vedea, ideea de *rezonabilitate* joacă un rol major în ordonarea unei societăţi dominate de *pluralism*. Rezonabilul este cel care adună la un loc doctrine adeseori incompatibile. Rezonalismul este, până la urmă, *toleranţă*, o atitudine care acceptă unitatea în pluralism. „Când cetăţenii împărtăşesc o concepţie politică rezonabilă a dreptăţii, ei au o bază de discuţie publică asupra problemelor politice fundamentale, de la care se poate porni pentru a ajunge la decizii rezonabile (...) referitoare la elementele constituţionale esenţiale şi la problemele dreptăţii de bază."[5] Când vorbim despre liberalismul politic, aşa cum este el conceput de Rawls, trebuie avută în vedere posibilitatea unei societăţi pluraliste într-un mod acceptabil de armonioasă şi stabilă.

Constructivismul politic susţinut de Rawls pleacă de la câteva elemente de bază, dintre care două aparţin persoanelor şi duc la ideea de cooperare socială: capacitatea de a avea un simţ al dreptăţii şi capacitatea de a avea o concepţie a binelui. Este important să facem această menţiune pentru că, în foarte multe locuri, Rawls subliniază diferenţa dintre politic şi morală, ceea ce ar induce ideea că morala nu are

[1] *J. Rawls*, Liberalismul politic, Ed. Sedona, 1999, p. VIII.
[2] *J. Rawls*, Théorie de la justice, op. cit., p. 20.
[3] *J. Rawls*, Liberalismul politic, op. cit., p. IX.
[4] Ibidem, p. IX.
[5] Ibidem, p. XIII.

nicio legătură politicul, ceea ce nu este adevărat. El nu acceptă morala de tip kantian, spre exemplu, pentru că aceasta este comprehensivă şi, deci, exclusivistă, ca toate doctrinele care susţin că sunt singurele adevărate. Orice doctrină comprehensivă exclusivistă duce la sectarism, şi nu la liberalism politic, aşa cum este el conceput de Rawls. Morala ce se impune la nivelul liberalismului politic este aceea a unei dreptăţi şi a unei idei a binelui care să ducă la relaţii rezonabile între doctrine care sunt parţial adevărate şi posibil de conciliat, şi nu de tip sectarist care să susţină că sunt singurele care surprind adevărul, dar care nu sunt niciodată acceptate de toţi cetăţenii unei societăţi date.

Pentru a defini liberalismul politic, Rawls porneşte de la unele întrebări fundamentale care vor servi apoi la construirea unei viziuni politice de tip liberal. Prima întrebare ar fi: „care este cea mai adevărată concepţie a dreptăţii pentru a găsi termenii echitabili de cooperare socială dintre cetăţeni, văzuţi ca membri liberi şi egali ai societăţii, pe deplin cooperanţi de-a lungul întregii vieţi, de la o generaţie la alta?"[1] La această întrebare se alătură o a doua: „care sunt temeiurile toleranţei şi în ce măsură existenţa pluralismului rezonabil este rezultatul inevitabil al instituţiilor libere?"[2] Unite, aceste două întrebări conduc către următoarea: „cum este posibilă existenţa în timp a unei societăţi drepte şi stabile, alcătuită din cetăţeni liberi şi egali, care rămân profund divizaţi prin aderarea la doctrine rezonabile religioase, filosofice şi morale"?[3] Problema cea mai importantă care se pune aici este aceea de a face ca în pofida doctrinelor celor mai înalte, cum sunt viziunile religioase, cele filosofice asupra lumii şi doctrinele morale, care divizează oamenii, să se creeze posibilitatea cooperării echitabile în plan politic. Aceasta este ideea de bază în jurul căreia se profilează filosofia politică a lui Rawls. Conceptul de dreptate ca echitate încearcă să concilieze două orientări în gândirea democratică, şi anume acea instituită de Locke, conform căreia trebuie acordată posibilitatea „libertăţii modernilor" (libertatea de gândire şi de conştiinţă, anumite drepturi fundamentale ale persoanei şi proprietăţii, legile) şi cea asociată cu gândirea lui Rousseau, care dă importanţă „libertăţilor anticilor" (libertăţile politice egale şi valabile vieţii publice). Această diferenţiere aparţine lui Benjamin Constant şi pune în valoare diferenţa dintre concepţia antică cu privire la dreptate şi cea modernă. Implicaţiile politice ale acestor deosebiri sunt foarte importante pentru evoluţia societăţii începând cu modernii şi până în zilele noastre, dar nu este cazul aici să dezvoltăm o asemenea problematică.

Rawls încearcă să concilieze aceste două orientări pornind de la un concept al persoanelor libere şi egale în drepturi, propunând două principii de dreptate:

a) Fiecare persoană are dreptul la o schemă de drepturi şi libertăţi fundamentale pe deplin adevărată, schemă care să fie compatibilă cu cea existentă pentru toţi cetăţenii; în această schemă, libertăţile politice egale, şi numai ele trebuie să fie garantate.

b) Inegalităţile sociale şi economice trebuie să îndeplinească două condiţii: în primul rând, ele trebuie legate de poziţii şi funcţii accesibile tuturor în condiţiile unor şanse egale şi, în al doilea rând, acestea trebuie să aducă beneficii maxime celor mai

[1] Ibidem, p. 27.
[2] Ibidem, p. 27.
[3] Ibidem, p. 27.

puţin avantajaţi membri ai societăţii.[1] Aceste două principii au o ţintă precisă, şi anume aceea de a face posibil un acord politic rezonabil, informat şi voluntar. Acordul politic presupune în mod necesar principiul *toleranţei*.

Diferenţiindu-se de toate concepţiile de până acum, liberalismul politic promovează o concepţie a dreptăţii de sine stătătoare. Pornind de la principiul toleranţei, liberalismul politic nu neagă existenţa altor valori şi nici nu susţine că valorile politice sunt separate de alte valori. Scopul acestei concepţii „este să specifice domeniul politic şi concepţia sa asupra dreptăţii într-un mod care să permită instituţiilor sale să câştige sprijinul unui *consens prin suprapunere*. În acest caz cetăţenii, exercitându-şi libertatea de gândire şi de conştiinţă şi ghidându-se după doctrinele lor comprehensive, văd cum această concepţie politică derivă din celelalte valori pe care le deţin sau le este congruentă sau, cel puţin, nu intră în conflict cu ele"[2]. Dacă înţelegem bine, Rawls merge pe ideea că această conciliere este posibilă pentru că presupune că oamenii au un simţ elementar al dreptăţii şi o concepţie despre bine. Dacă aceste două elemente ar lipsi, concepţiile individuale ar fi inconciliabile. Se observă, de asemenea, că coagularea unei politici liberale se întemeiază pe o caracteristică esenţială a fiinţei umane, şi anume *sociabilitatea*. De fapt, sociabilitatea înnăscută a fiinţei umane întemeiază cele două aptitudini de natură morală menţionate. Doctrinele comprehensive par să nege această esenţă profundă şi, de aceea, duc la sectarism, pe când liberalismul politic, conciliindu-le, le foloseşte în interes propriu pentru a construi o societate care are ca bază dreptatea ca echitate, rod al sociabilităţii înnăscute fiinţei umane. Principiul concilierii joacă un rol important, în acest context, pentru că permite un consens printr-o suprapunere a doctrinelor particulare.

Liberalismul politic promovat de Rawls se foloseşte de concepte care pun în evidenţă ceea ce este foarte important, rolul factorului subiectiv în constituirea unei societăţi liberale. Se poate spune, fără a greşi, că elementul subiectiv este singurul care, până la urmă, construieşte societatea. Această afirmaţie este susţinută de faptul că Rawls foloseşte o gamă vastă de termeni care pun în evidenţă rolul persoanei: conciliere, reciprocitate, consens, cooperare, echitate, libertate, egalitate, dreptate echitabilă etc. Mai mult, el va pune în evidenţă acest aspect printr-o serie de întrebări semnificative, care conduc la ideea menţionată aici. „Cum trebuie, se întreabă el, determinate condiţiile echitabile de cooperare? Sunt ele pur şi simplu fixate de către o autoritate exterioară oarecare, distinctă de persoanele care cooperează? Sunt ele, de pildă, decise de o autoritate divină? Sau sunt aceste condiţii recunoscute ca fiind echitabile de către persoanele care cooperează, prin raportarea la ceea ce cunosc despre ele o ordine morală independentă? De exemplu, sunt ele recunoscute ca fiind cerute de legea naturală sau chemate de pe un tărâm al valorilor cunoscut prin intuiţii raţionale? Sau trebuie stabilite printr-o întreprindere a acelor persoane, în lumina a ceea ce consideră ele a fi avantajul lor reciproc?"[3] În ton cu o logică a liberalismului politic, Rawls va răspunde: „condiţiile echitabile de cooperare pot fi realizate prin

[1] Ibidem, p. 29.
[2] Ibidem, p. 33.
[3] Ibidem, p. 43.

acordul celor angajați în ea, adică al cetățenilor liberi și egali care sunt născuți în societatea respectivă".[1]

Se poate deduce că, în concepția lui Rawls, ceea ce trebuie luat în considerație este faptul că liberalismul politic consideră cooperarea între persoane pe fondul unei societăți deja constituit. Nu este vorba, la el, despre o stare presocială, ca în teoriile contractualiste, ci despre punerea de acord a unor concepții religioase și morale într-o societate deja existentă și evoluată. Problema nu este când și cum a apărut societatea, ci care sunt modalitățile ca o societate deja existentă să fie stabilă prin intermediul unor relații rezonabile între cetățenii săi. Acesta este punctul în care Rawls se desparte de teoriile contractualiste. Este vorba despre condițiile echitabile de cooperare între cetățenii născuți în societatea respectivă.

§3. Ideea poziției prime

Problema pe care și-o pune Rawls este aceea de a găsi un punct de vedere independent din care să deducă existența unui acord echitabil între persoane considerate libere și egale. Rawls menționează că acest punct de vedere ține de reprezentare și, ca urmare, el prezintă o societate ideală.

Punctul de vedere de la care se poate construi liberalismul politic este dat de *poziția primă*. Conceptul cheie folosit de Rawls pentru a evidenția poziția primă este *vălul ignoranței*. Poziția primă sau originară reprezintă *statu quo*-ul inițial adecvat care garantează echitatea acordurilor fundamentale care vor putea fi încheiate. În poziția primă, părțile care aleg de comun acord condițiile unei societăți echitabile se supun unor restricții rezonabile care impun argumente în favoarea principiilor justiției. În poziția primă trebuie ca principiile să nu depindă de circumstanțe, nici de înclinații sau aspirații particulare și nici de concepțiile pe care fiecare le face pentru propriul său bine, pentru că toate acestea ar afecta poziția originară care constă într-un acord echitabil între persoane libere și egale. Scopul urmărit pentru stabilirea poziției prime este acela al excluderii principiilor exclusiv raționale de a le supune spre aprobare, cu condiția de a avea câteva informații fără importanță din punct de vedere al justiției. Această restricție este necesară poziției prime care se bazează pe ignorarea tuturor principiilor raționale care ar putea duce la subminarea ei. Acest văl al ignoranței care justifică poziția primă este descris de Rawls astfel: „dacă un om știe că este bogat, el poate găsi rațional să propună principiul după care diferitele impozite impuse de măsurile sociale trebuie să fie considerate ca injustiție; dacă știe că el este sărac, propune foarte probabil principiul contrar. Trebuie deci, pentru a se reprezenta restricțiile necesare, să se imagineze o situație unde toți vor fi privați de acest tip de informație. Trebuie exclusă cunoașterea acestor contingențe care seamănă discordie între oameni și îi conduce la a fi supuși prejudecăților lor. În acest fel, se parvine natural la vălul de ignoranță".[2]

Trebuie ca poziția primă să fie privită ca mijloc de reprezentare și, ca urmare, acordul încheiat în poziția primă ca fiind *ipotetic* și *nonistoric*. Rawls se întreabă ce

---

[1] Ibidem, p. 43.

[2] *J. Rawls*, Théorie de la justice, op. cit., p. 45.

rost mai are poziţia primă, dacă acordul încheiat este doar ipotetic? Rostul, în opinia sa, este justificat prin faptul că părţile sunt situate simetric, ele fiind reprezentante ale cetăţenilor liberi şi egali. În societate, fiecare împărtăşeşte o anumită convingere religioasă, filosofică sau morală, care intră în contradicţie cu cele ale celorlalţi şi, deci, este neacceptată. „Pentru a modela această convingere în poziţia primă, părţilor nu li se permite cunoaşterea poziţiei sociale a persoanelor reprezentate şi nici doctrina lor comprehensivă".[1] Pornind de la acest văl de ignoranţă, poziţia primă „modelează condiţiile pe care le privim drept condiţii echitabile, în care reprezentanţii cetăţenilor liberi şi egali specifică termenii de cooperare socială pentru structura de bază a societăţii".[2] Mai simplu spus, poziţia primă ignoră principiile raţionale de diferenţiere, pentru a pune bazele unei cooperări echitabile, baze pe care le va structura societatea în starea sa iniţială şi de la care se vor dezvolta principiile sale ulterioare. Poziţia primă, de fapt, stă la baza constructivismului lui Rawls.

Cu privire la poziţia primă, trebuie încă o dată subliniat, este necesar să observăm că se face distincţia între *raţional* şi *rezonabil*, acesta din urmă având prioritate în faţa raţionalului. Aşa cum rezultă din opera lui Rawls, raţionalul conduce la individualism, iar rezonabilul la construirea unei societăţi politice bazate pe toleranţă. Pornind de la această distincţie, Rawls poate să afirme că în poziţia primă nu poate fi vorba despre o metafizică a persoanei. Nu interesează aici natura esenţială a persoanei. „Vălul ignoranţei, ca să menţionez o caracteristică importantă a acestei poziţii, afirmă Rawls, nu are niciun fel de implicaţii metafizice particulare referitoare la natura sinelui; el nu implică o situaţie în care, din punct de vedere ontologic, sinele ar fi anterior faptelor privitoare la persoane, fapte a căror cunoaştere este inaccesibilă părţilor."[3] Rawls menţionează de mai multe ori că conceptul poziţiei prime ţine de reprezentare şi nu de o realitate concret istorică. Cu toate acestea, nu putem să nu remarcăm că societatea politică liberală se constituie pornind de la o abstracţie a persoanei, o persoană care nu exprimă o *individualitate* distinctă, ci pe *cetăţean* supus restricţiilor pozitive prime. Poziţia primă este o simplă simulare care lasă deoparte esenţele individuale, golind omul de individualitatea sa şi întemeind-o pe acel vid al persoanei ca cetăţean. Este o simulare care face posibil construcţionalismul. Ce se întâmplă însă cu individul real? Din opera lui Rawls rezultă că acesta stă ascuns în spatele unui văl de ignoranţă, autoimpus, pentru a putea să promoveze principii care nu-i aparţin. El poate să aibă concepţii proprii, care rămân pentru el ineficiente, pentru că trebuie să adere la o ordine acceptată de toţi ceilalţi indivizi ca cetăţeni.

Despre natura părţilor gândite în poziţia primă, se poate spune că „ele sunt doar creaturi artificiale care populează mecanismul nostru de reprezentare. Dreptatea, ca echitate, e greşit înţeleasă dacă deliberările părţilor, ca şi motivele pe care le atribuim lor, sunt confundate cu o descriere a psihologiei morale, fie a persoanelor în sine, fie a cetăţenilor dintr-o societate bine ordonată".[4] Urmând aceeaşi linie, care vizează

[1] *J. Rawls*, Liberalismul politic, op. cit., p. 44.
[2] Ibidem, p. 45.
[3] Ibidem, p. 46.
[4] Ibidem, p. 47.

mersul în *fenomenalitate*, Rawls susține că „autonomia rațională nu este în sine un ideal".[1]

Înlocuind rațiunea cu rezonabilul (convenabilul), Rawls, încă din poziția primă, pune bazele unei societăți în care rolul cel mai important îl are *compromisul*. De aceea, suntem în prezența unor persoane ca cetățeni, și nu ca indivizi independenți și stăpâni pe propria identitate. Diferența dintre metafizic, religios, moral și politic este diferența dintre individ și cetățean. Astfel, cetățenii, care se consideră a fi liberi și având această calitate pot formula revendicări valide. „Mai exact, ei se concep ca fiind îndreptățiți să înainteze instituțiilor revendicări care să promoveze concepțiile lor despre bine (presupunând că respectivele concepții se încadrează în limitele permise de concepția publică asupra dreptății)"[2]. Aceste afirmații conduc la ideea că publicul este cel care comandă domeniul privat. Este oare corectă o astfel de susținere, din moment ce individul devine din ce în ce mai apolitic? Se constată că în zilele noastre „populațiile se angajează din ce în ce mai puțin în afacerile publice și se simt pătrunse de un scepticism generalizat în fața marilor ideologii și a acțiunii politice. De unde, o întoarcere spre individualismul narcisiac și hedonist sau mai mult înspre participarea la viața asociativă sau tribală (societăți de rateu) infra-politică".[3]

Meritul gândirii lui Rawls este acela că, datorită poziției prime și dezvoltărilor ulterioare, pornind de la ea, are posibilitatea de a arunca o privire integratoare asupra politicului. Constrângerile impuse de poziția primă, implicate de vălul ignoranței (nu trebuie cunoscut nimic care ar dăuna dreptății ca echitate), sunt constrângeri care vizează cetățeanul care trăiește într-o societate ordonată. Individul, cu sinele lui adânc, chiar dacă Rawls încearcă să prevină acest rezultat, rămâne oarecum în afara societății și a schemei propuse. Să fie individul atât de complex încât să nu poată fi cuprins în scheme? Se știe că realul depășește cu mult orice schemă imaginabilă.

Disocierea pe care o face între religios, metafizic, moral și politic vizează separarea *valorii* de politic. Științele sociale, chiar imputând modul de a proceda al științelor naturii, nu pot face abstracție de valori. Însăși gândirea lui Rawls în materie de politică este de natură valorică și, în ultimă instanță, metafizică. Vorba lui Aristotel: și atunci când negăm metafizica facem tot metafizică".

§4. Constructivismul politic

Constructivismul politic liberal gândit de Rawls invocă drept precedent constructivismul moral kantian. Deosebirea față de Kant constă în faptul că constructivismul său este axat pe o concepție politică având ca temei toleranța față de celelalte concepții. Doctrinele comprehensive, cum este și cea morală a lui Kant, sunt exclusiviste și ele nu pot fi impuse la nivelul întregii societăți decât prin forță. Așa s-a întâmplat cu doctrina marxistă.

Constructivismul politic pornește de la ideea că principiile dreptății politice pot fi reprezentate drept rezultatul unei anumite proceduri de construcție-structură. Pentru a

---

[1] Ibidem, p. 47.

[2] Ibidem, p. 51.

[3] *J.J. Wunenburger*, Omul politic, între mit și rațiune, Ed. Alfa Press, Cluj, 2000, p. 159.

întemeia această concepţie este necesar să se stabilească un consens prin suprapunerea unor doctrine comprehensive, concepţie care dezvoltă principiile de dreptate pornind de la două idei: cea a societăţii ca sistem echitabil de cooperare şi cea a cetăţenilor ca liberi şi egali. Ambele idei sunt publice şi împărtăşite de cetăţeni. „Atunci când se supun acestor principii de dreptate, cetăţenii dovedesc autonomie din punct de vedere politic, o autonomie compatibilă cu doctrinele lor rezonabile comprehensive."[1] Cu alte cuvinte, constructivismul politic porneşte de la poziţia primă, fără de care dreptatea politică nu ar fi posibilă. Doctrinele comprehensive (filosofice, religioase, morale) trebuie să fie rezonabile pentru a permite un pluralism rezonabil, pentru că altfel ele ar intra într-un conflict de nesoluţionat decât prin forţă.

Pornind de la poziţia primă, adică de la punctul din care să se poată deduce existenţa unui acord echitabil între persoane considerate libere şi egale, constructivismul politic este caracterizat de următoarele[2]:

1. Principiile dreptăţii politice pot fi reprezentate ca rezultat al unei proceduri de construcţie. Cu alte cuvinte, agenţii raţionali din prima poziţie selectează principiile ce reglementează structura de bază a societăţii;

2. Construcţia se bazează pe raţiunea practică, şi nu pe cea teoretică. Luând ca model procedeul kantian, rezultă preferinţa pentru raţiunea practică, pentru că aceasta se referă la producerea obiectelor conform unei concepţii asupra lor, pe când raţiunea teoretică presupune obiectele ca date şi nu este folosibilă de către o construcţie raţională;

3. Constructivismul politic foloseşte o concepţie complexă despre persoană şi societate, pentru a putea da formă şi structură construcţiei. Elementele ce servesc construcţiei se regăsesc în faptul că persoana aparţine unui sistem echitabil de cooperare şi posedă cele două puteri morale: capacitatea unui simţ al dreptăţii şi capacitatea de a avea o concepţie a binelui;

4. Constructivismul politic se foloseşte de ideea de rezonabil, disociind-o de ideea de adevăr. Rezonabilul face posibil un consens social prin suprapunerea doctrinelor comprehensive. El nici nu le acceptă, dar nici nu le respinge, asigurând astfel consensul.

Să subliniem: constructivismul politic se sprijină pe raţiunea practică, singura care făureşte obiectele gândirii, pe care nu le găseşte date, raţiune practică ce este împărtăşită de regimurile constituţionale. Construcţia porneşte de la ideea de cooperare (existentă încă în poziţia primă). Constructivismul se edifică, în calitatea sa de teorie politică, plecând de la câteva întrebări esenţiale cum ar fi: „Cum vor fi determinate condiţiile echitabile ale cooperării? Vor fi ele hotărâte pur şi simplu de o autoritate din afară, distinctă de persoanele care cooperează – să zicem prin legea lui Dumnezeu? Ori aceste persoane trebuie să le accepte ca fiind echitabile în virtutea a ceea ce cunosc despre o ordine morală independentă? Ori aceste condiţii ar trebui stabilite printr-o iniţiativă a persoanelor respective, având în vedere ceea ce ele privesc drept avantajul lor reciproc"?[3]

---

[1] Ibidem, p. 99.
[2] Ibidem, p. 101-102.
[3] Ibidem, p. 104.

Liberalismul politic, acordând prioritate inițiativei persoanelor încă din poziția primă, adoptă o formă a răspunsului la ultima întrebare, în sensul că persoanele sunt cele care aleg condițiile cooperării într-o societate organizată. Cooperarea, consensul, se realizează pornind de la ideea că cetățenii nu acceptă nicio autoritate morală și, de aceea, ei cad de acord asupra unor termeni echitabili de cooperare socială, având ca temei principiile de dreptate pe care le împărtășesc. Acest acord stă la baza construcției politice liberale. Condițiile de cooperare nu depind de nicio autoritate, ci de acordul dintre cetățeni liberi și egali care au un pronunțat simț al dreptății. „Date fiind diferențele care îi separă – susține Rawls – cetățenii nu pot să-și satisfacă în alt mod dorința lor dependentă de concepție (filosofică, religioasă, morală – n.n.) de a avea și o viață politică comună în condiții acceptabile pentru ceilalți ca liberi și egali. Această idee de viață politică comună nu invocă nici ideea de autonomie a lui Kant, nici ideea de individualitate a lui Mill, ca valori morale aparținând unei doctrine comprehensive."[1]

Este de remarcat faptul că teoria politică a lui Rawls se aseamănă din anumite puncte de vedere cu doctrina dreptului a lui Kelsen, cel puțin din punct de vedere al metodei folosite în construcția teoretică. În ambele situații construcția pornește făcând abstracție de valori. O știință pură a dreptului nu este posibilă, susține Kelsen, decât în măsura în care este liberă de orice contact cu valorile metafizice. Trebuie să ne rezumăm la dreptul ca atare, fără a face aprecieri de valoare. Rawls construiește filosofia sa politică, căci până la urmă filosofie face, renunțând la filosofie. Dacă Kelsen, în schimb, invocă puritatea cercetării pentru a elimina filosofia și morala, Rawls semnalează pericolul sectarismului atunci când se îmbrățișează, cu prioritate, o anumită concepție filosofică, religioasă sau morală. Până la urmă, este vorba tot despre o purificare a politicului de aprecierile de valoare, pentru că în felul acesta se poate construi o știință a politicului. Este o construcție prin consens, chiar dacă ea nu vizează adevărul.

Valorile, adevărul, le împărtășește fiecare în mod individual, pentru că în plan politic ele trec într-un plan secund, se estompează de dragul consensului. Altfel viața în societate, afirmă Rawls, nu ar fi posibilă. Dar dacă valorile, adevărul, individualitatea, trec în plan secund, înseamnă că această contribuție este doar aparentă și, ca urmare, rămâne neîntemeiată în adânc. Ca urmare a acestei situații, *individul* nu este altceva decât *cetățean* subordonat structurii pe care o creează, lipsită de adevăr și de valoare. Rawls le respinge pe ambele, trecându-le într-un plan secund, iar Kelsen separă adevărul de valoare. Ambele însă resping metafizica și morala. Nu este nimic nou, pentru că toată știința pozitivă are repulsie față de metafizic și față de adevărurile ultime. De fapt, constructivismul lui Rawls este realizat după modelul constructivismului matematic, cel care nu se interesează de real din moment ce construcția matematică se articulează corect din punct de vedere al desfășurării raționamentului. Tocmai de aceea este valabilă construcția, pentru că nu se ia în considerație ceva ca fiind dat, ci ca rezultat al unei construcții raționale.

De aceea, pe Rawls, în construcția sa politică, nu-l interesează decât conceptul *justificării*. „De vreme ce justificarea, afirmă el, se adresează celorlalți, ea pornește

[1] Ibidem, p. 105.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

de la ceea ce este sau poate fi comun; începem, astfel, de la ideile fundamentale comune implicite în cultura politică, în speranţa de a dezvolta, pornind de la ele, o concepţie politică aptă să dobândească un acord liber şi raţional în judecată, un acord stabil în virtutea faptului că vom câştiga sprijinul unui consens prin suprapunere de doctrine comprehensive rezonabile. Aceste condiţii sunt suficiente pentru o concepţie politică rezonabilă a dreptului."[1]

Prin conceptul justificării, Rawls încearcă să elimine un anumit *scepticism* ce intră pe uşa din dos în opera sa. Scepticismul ce planează încearcă să fie acoperit de consensul politic, bazat pe simţul dreptăţii existent în conştiinţa cetăţenilor. Dar dacă vorbeşti de conştiinţă nu accepţi valorile şi moralitatea pe care abia le-ai eliminat? Care este diferenţa dintre o valoare politică şi orice altă valoare?

Şi mai este o altă problemă: încă din poziţia primă, care stă la baza construcţiei, se impun anumite constrângeri. Aceasta din urmă nu seamănă cu constrângerea ce o impune orice doctrină comprehensivă (filosofică, religioasă, morală)? Şi, atunci, constructivismul are la bază o anumită selecţie a valorilor morale, chiar dacă pe acestea le prezentăm sub numele de dreptate echitabilă. Există aici o filosofie implicită care nu poate ocoli Filosofia, pentru că altfel construcţia este fără fundament.

Rawls porneşte de la Kant, dar se îndepărtează de acesta prin faptul că doctrina kantiană este comprehensivă şi nu poate fi acceptată de către toţi membrii societăţii, acceptare care nu se produce decât în planul politic, aşa cum este ea concepută de liberalismul politic. După părerea noastră, Rawls face aceeaşi separare, dar în mod tacit, între fenomen şi lucru în sine, pe care a făcut-o şi Kant. Dacă la Kant autonomia individuală tinde să depăşească fenomenul, la Rawls autonomia aceasta îl situează, conştient, în fenomenal, pentru că reprezentanţii înşişi, în poziţia primă, sunt fiinţe artificiale. De aici se poate trage concluzia că politicul are limite care îl situează în fenomenal. Filosofia, religia, morala, aparţin „lucrului în sine" inaccesibil şi, de aceea, periculos pentru politic. Kant încearcă să indice o cale de acces la real; Rawls ne indică drumul spre fenomenalitatea politică, o construcţie care urmăreşte optimizarea relaţiilor dintre persoane fictive în vederea obţinerii unei armonii politice de tip liberal. Opera lui Kant este de origine individualistă, cea a lui Rawls este preponderent socială. Cu alte cuvinte, construcţia kantiană porneşte de la individul real, cea a lui Rawls de la cetăţean aşezat în mod artificial într-o ecuaţie politică de tip matematic.

Problema care se pune, vizavi de opera lui Kant, este aceea dacă se poate construi o societate pornind de la individul real. Credem că, de la o astfel de întrebare, porneşte şi constructivismul lui Rawls. Nu cumva individul uman real subminează orice construcţie? Şi atunci nu trebuie să concepem nişte cetăţeni capabili de consens pentru a face posibilă viaţa în societate? Aceasta este problema pe care încearcă să o rezolve Rawls. Cum rămâne atunci cu individul real, cel care nu poate fi prins în nicio concepţie? În viziunea lui Rawls, acesta există, dar el trebuie estompat până la dispariţie în favoarea cetăţeanului capabil de a coopera. Am rezolvat însă ceva procedând astfel? Nu-şi face loc un anumit scepticism care, până la urmă, subminează întreaga construcţie? În sensul indicat aici, Rawls poate afirma că „agentul

[1] Ibidem, p. 107.

moral este cetățeanul liber și egal, văzut ca membru al societății, nu agentul moral la modul general".[1] În opinia sa, religia și cultura dau naștere inegalităților sociale. Concepțiile despre societate și persoană, așa cum le vede el, sunt elemente esențiale ale oricărei concepții despre dreptate și bine, iar, ca elemente ale rațiunii practice, singurele ce pot fi folosite în construcția politică. „Din modul de prezentare a ordinii rațiunilor unei concepții este clar că judecata emisă de un agent – persoană individuală sau colectivă – poate fi greșită. Se face distincție între raționament și judecată – oricât ar fi ele de sincere și aparent corecte – pe de o parte, și ceea ce e adevărat sau rezonabil (în funcție de viziunea în cauză), pe de altă parte."[2] Disocierea între rațional și rezonabil este absolut necesară pentru a fi posibilă o construcție politică liberală. „Prin rezonabil intrăm în lumea celorlalți și suntem pregătiți să propunem sau să acceptăm, de la caz la caz, principii rezonabile capabile să specifice condiții echitabile de cooperare. Aceste principii rezultă dintr-o procedură de construcție care exprimă principiile rațiunii practice laolaltă cu concepțiile adecvate despre societate și persoană și, ca atare, acestea pot fi folosite pentru a demonstra că judecățile sunt rezonabile. Împreună, ele ne conduc la o concepție politică a dreptății, utilizată pentru judecarea instituțiilor de bază și pentru specificarea valorilor politice în termeni ce pot sluji drept bază pentru evaluarea instituțiilor respective."[3]

Impresia pe care ne-o lasă teoria lui Rawls este aceea că structura domină individul, un individ care tocmai de aceea a devenit un simplu cetățean acceptat. Rațiunea publică o domină pe cea individuală și, aceasta, pentru că altfel „am putea să ne îndoim, dacă privim lucrurile din punct de vedere al indivizilor sau al membrilor unei societăți religioase sau din orice alt fel (...)".[4] Cu alte cuvinte, punctul de vedere individual nu este în măsură să stea la baza unei societăți consensuale.

Doctrina lui Rawls nu se interesează dacă o astfel de concepție este *adevărată* sau nu. Este suficient să se realizeze o concepție politică a dreptății care să poată fi sprijinită de cetățeni rezonabili și raționali, care să cadă de acord asupra chestiunilor ce privesc elementele constituționale esențiale și problemele de bază ale dreptății.

§5. Problema consensului prin suprapunere

Fundamentarea acestei idei pornește de la primatul politicului față de doctrinele comprehensive (religia, filosofia, morala). Politicul nu neagă astfel de doctrine, dar nu le acordă un rol de prim rang în asigurarea consensului social, pentru că ele duc la sectarism, deoarece nicio doctrină comprehensivă nu este acceptată de întreaga societate. Liberalismul politic nu afirmă că ele sunt false, ci că, în asigurarea unui consens, „doctrinele rezonabile sprijină, fiecare din punctul său de vedere, concepția politică".[5]

Trebuie subliniat încă o dată că la Rawls problema importantă nu este adevărul exprimat de doctrinele comprehensive, ci neglijarea acestuia pentru a se asigura

---

[1] Ibidem, p. 114.
[2] Ibidem, p. 117.
[3] Ibidem, p. 119.
[4] Ibidem, p. 129.
[5] Ibidem, p. 135.

consensul. Acesta din urmă, şi nu adevărul, are importanţă în viaţa politică. Viziunile despre real şi, implicit, despre adevăr, cuprinse în doctrine, se metamorfozează într-un adevăr al politicului, distinct, care asigură consensul, şi, până la urmă, viaţa în societate. Realitatea cum este ea în sine, dincolo de politic, rămâne o problemă pur individuală, dar care nu trebuie să-şi facă loc în politic, pentru că ar submina consensul. Să fie liberalismul politic o politică a renunţării la sine? Atunci, cum rămâne cu libertatea individuală? Aceasta se retrage într-o sferă a intimităţii absolute, constrânsă să nu se manifeste niciodată? Iar întrebarea întrebărilor s-ar putea formula de următoarea manieră: poate individul să renunţe la adevăr pentru a asigura stabilitatea politicului? În concepţia lui Rawls, nu numai că acest lucru este posibil, ci el este absolut necesar pentru că „nu există o doctrină comprehensivă adecvată rolului de concepţie politică unică a unui regim constituţional"[1].

Aceste consecinţe sunt contrare teoriei constructiviste de la care plecase iniţial Rawls în *O teorie a dreptăţii*, pentru că el pornea de la premisa unor relaţii între persoane într-o societate constituţională deja organizată. Datorită acestui fapt, liberalismul politic se bazează pe două principii fundamentale: „în primul rând, este o relaţie între persoane din cadrul structurii de bază a societăţii, o structură de instituţii fundamentale în care intrăm doar prin naştere şi ieşim doar prin moarte" (...) ca urmare, „nu putem, într-adevăr, să intrăm sau să ieşim din ea în mod voluntar", iar „în al doilea rând, puterea politică e întotdeauna coercitivă".[2]

Rezultă de aici că o atitudine consensuală este obligatorie. Atunci, care este deosebirea faţă de doctrinele comprehensive care, spune Rawls, nu pot fi acceptate decât cu forţa? Rawls nu reuşeşte să convingă în suficientă măsură, pentru că nu reuşeşte să facă o distincţie între politic şi doctrinele comprehensive: ambele presupun o anumită constrângere pentru a fi universal acceptate. În această situaţie, doctrina politică este, la rândul ei, o doctrină comprehensivă. Ca dovadă este şi faptul că liberalismul politic nu este acceptat de toată lumea. Totuşi cartea pe care o joacă liberalismul politic promovat de Rawls este aceea a *toleranţei* şi *cooperării* între doctrine total diferite, creându-se, în acest sens, *un consens prin suprapunere*. Aşa se face că el susţine că „liberalismul politic încearcă, deci, să ofere o descriere a acestor valori, prezentându-le drept valorile unui domeniu aparte – politicul – şi, deci, ca o viziune de sine stătătoare. Rămâne în seama cetăţenilor să stabilească în mod individual – aspect indus în libertatea lor de conştiinţă – modul în care cred că sunt înrudite valorile domeniului public cu celelalte valori, în cadrul doctrinei lor comprehensive. Căci (aşa presupunem întotdeauna) cetăţenii au două viziuni, una comprehensivă şi alta politică".[3]

Rawls porneşte, pentru a asigura primatul politicului, de la premisa unei cât mai mari adecvări a concepţiei individuale la politic. Numai aşa se poate discuta despre o democraţie constituţională. Încă o dată intervine aici dualitatea „lucrului în sine" şi a fenomenului, a realului şi a aparenţei, a adevărului şi a artificialului. Dacă uităm de adevăr, nu mai avem acces la real, ci numai la artificial. Rawls este conştient de aceste dihotomii şi le rezolvă în sensul că, de la început, afirmă că construcţia sa este

[1] Ibidem, p. 137.
[2] Ibidem, p. 137.
[3] Ibidem, p. 140.

ipotetică şi artificială. Dacă n-ar fi aşa, construcţia politică nu ar fi posibilă. În acest sens, aşa cum am mai arătat mai sus, el apelează la raţiunea practică şi nu la cea teoretică, pentru că doctrina sa nu presupune un obiect ca dat, ca în cunoaşterea teoretică, deci, nu presupune realul, ci un obiect construit de raţiunea practică. Modelul de gândire este de tip kantian. Se pune întrebarea: omul nu poate trăi în societate decât ascunzându-se de sine şi ocolind adevărul? Oare se poate asigura un consens social pornind nu de la cetăţeni, construiţi artificial, ci de la oameni reali? Să fie omul real în mod absolut o fiinţă asocială? Probabil că fiinţele umane vor găsi cândva un răspuns la această întrebare.

Se ridică încă o problemă esenţială cu privire la teoria lui Rawls. El porneşte de la ideea că cetăţenii se nasc şi mor într-o societate în care elementul de bază este dreptatea ca echitate. Întrebarea este următoarea: cine apreciază şi după ce criteriu că o astfel de societate este cu adevărat dreaptă şi echitabilă? Pentru că, în conformitate cu teoria sa, indivizii sunt constrânşi să accepte de la naştere până la moarte o societate considerată ca dreaptă şi caritabilă. Considerată de către cine ca atare? Este o problemă importantă, pentru că ea pune în discuţie însuşi fundamentul construcţiei politice liberale. De aceea Rawls se şi întreabă: „dobândesc sau nu acei oameni care cresc în condiţiile unor instituţii drepte (aşa cum sunt ele definite de concepţia politică) un simţ al dreptăţii în mod normal suficient pentru a se conforma în general instituţiilor respective"?[1] Din această formulare a întrebării rezultă că Rawls intră în contradicţie cu poziţia primă în care cetăţenii, prin reprezentanţi, aleg liber modelul de societate în care vor trăi, pentru că din întrebarea de mai sus rezultă că ei sunt constrânşi să accepte un model de dreptate instituit deja şi pe care, vrând-nevrând, trebuie să-l accepte. În cazul acesta, totul se leagă perfect: renunţarea la adevăr este obligatorie pentru a ne încadra într-o construcţie politică pe care suntem constrânşi să o acceptăm. Aceasta este ultima consecinţă a vieţii în societate: constrângerea de a adera la un model artificial de societate.

Convingerea lui Rawls este că o concepţie utilitaristă este cea artificială şi, împotriva ei, va susţine că „atunci când ne gândim la consensul social bazat pe interese individuale sau de grup sau pe rezultatul negocierilor politice avem un fundal similar: unitatea socială este doar aparentă, deoarece stabilitatea ei depinde de menţinerea unei stări de fapt care a dus la această fericită convergenţă a intereselor".[2]

Pentru a rezolva conflictul dintre adevăr şi aparenţă, Rawls consideră că atitudinea cea mai bună este „să evităm atât susţinerea, cât şi negarea oricărei viziuni comprehensive – religioase, filosofice sau morale – ori a teoriei adevărului şi a ordinii de valori asociate ei. Deoarece presupunem că fiecare cetăţean sprijină o astfel de viziune, sperăm să le dăm tuturor posibilitatea de a accepta concepţia politică drept adevărată şi rezonabilă din punctul de vedere al propriei lor viziuni comprehensive, oricare ar fi ea".[3] Aceste afirmaţii sunt făcute pentru a atenua un anumit scepticism cu privire la teoria sa. Dar acest mod de a pune problema este, în esenţa sa, sceptic. Se ştie că în scepticism se proceda la suspendarea judecăţii datorită faptului că două acţiuni contrare erau în egală măsură justificate. Prin suspendarea

[1] Ibidem, p. 141.
[2] Ibidem, p. 146.
[3] Ibidem, p. 149.

judecăţii, contradicţia era înlăturată şi se ajungea, astfel, la linişte sufletească. Nici nu susţinem, nici nu negăm nicio teorie despre adevăr şi obţinem, nu liniştea sufletească, ci liniştea politică, adică *stabilitatea*. Încă o dată ne întrebăm: cine este cel care evită contradicţia: individul sau societatea? La Rawls, aprecierea este colectivă, şi nu individuală. Individul este nelinişte şi subminare, colectivul este împăciuitor. Pentru a rezolva această dihotomie, Rawls înlocuieşte individul cu cetăţeanul ascultător. „Însă evitând doctrinele comprehensive, încercăm să ocolim contrastele religioase şi politice cele mai profunde, în speranţa de a descoperi bazele unui consens prin suprapunere stabil"[1]. Încet, dar sigur, se profilează ideea că o societate nu este posibilă fără anumite compromisuri.

Consensul prin suprapunere este de dorit într-o democraţie constituţională în care pluralismul este acceptat *de facto*. „În prima etapă a consensului constituţional, afirma Rawls, principiile liberale ale dreptăţii, iniţial acceptate cu rezerve, ca un *modus vivendi*, şi adoptate într-o constituţie, tind să modifice doctrinele comprehensive ale cetăţenilor, astfel încât aceştia cel puţin să accepte principiile unei constituţii liberale. Principiile garantează anumite drepturi şi libertăţi politice şi stabilesc proceduri democratice care să tempereze rivalităţile politice şi să hotărască în problemele de politică socială. În măsura în care lucrurile stau astfel, viziunile comprehensive ale cetăţenilor sunt rezonabile, chiar dacă înainte nu erau: pluralismul simplu evoluează spre pluralismul rezonabil şi obţinem consensul constituţional".[2]

O societate în care funcţionează toleranţa şi cooperarea între concepţii opuse este o societate în care democraţia constituţională se impune treptat.

§6. Conceptul priorităţii dreptului şi a ideii de bine

Prioritatea dreptului este exprimată de restricţia impusă de liberalismul politic. Principala restricţie constă în faptul că ideile despre bine trebuie să fie idei politice, fără nicio legătură cu ideile nonpolitice. Prin faptul că liberalismul este eminamente politic, Rawls înţelege că ideile politice: „a) sunt sau pot fi împărtăşite de cetăţeni consideraţi egali şi liberi şi b) că ele nu implică pre-existenţa unei doctrine pe deplin (sau parţial) comprehensive".[3]

Mai precis, prioritatea dreptului se profilează atunci când doctrinele comprehensive (religioase, filosofice, morale) despre bine sunt admisibile sau pot fi urmate în cadrul societăţii numai atunci când se conformează concepţiei politice a dreptăţii. În concepţia lui Rawls, liberalismul politic nu vizează niciodată toate aspectele vieţii sociale în ansamblu, ci numai pe cele ce ţin de domeniul vieţii politice.

Un rol important în stabilirea doctrinei politice liberale îl are *generozitatea ca raţionalitate* care, de fapt, este unul dintre elementele care asigură prioritatea dreptului. Acest tip de generozitate nu este altceva decât apelarea la bunul simţ pe care trebuie să-l aibă membrii unei societăţi democratice. Bunul simţ se concretizează în existenţa unui plan de viaţă raţional în lumina căruia fiecare cetăţean să-şi urmă-

[1] Ibidem, p. 150.
[2] Ibidem, p. 160.
[3] Ibidem, p. 170.

rească concepţiile referitoare la bine într-o manieră raţională. Numai acceptând o regulă a bunului simţ putem concepe o societate democratică în care ideile de bază politice sunt acceptate de către toată lumea.

Ideea generozităţii ca raţionalitate este folosită de Rawls pentru a crea cadrul adecvat descrierii *bunurilor primare* (drepturi, libertăţi şi oportunităţi de bază). Bunurile primare sunt specificate de autor şi ele sunt de cinci categorii: 1. drepturile şi libertăţile fundamentale; 2. libertatea de mişcare şi libera alegere a ocupaţiei; 3. puterile şi prerogativele aferente funcţiilor şi poziţiilor de răspundere din instituţiile economice şi politice ale structurii de bază; 4. venitul şi averea; 5. bazele sociale ale respectului de sine. Aceste bunuri primare privesc o problemă practică a politicii liberale, în sensul că trebuie identificate, de fiecare dată, similitudini în structura concepţiilor admisibile cu privire la ideea de bine a cetăţenilor. Acest lucru este absolut necesar pentru că de aici se porneşte în construcţia ideii politice liberale. „Chiar dacă cetăţenii, afirmă Rawls, nu îmbrăţişează aceeaşi concepţie (admisibilă), chiar dacă ei nu împărtăşesc până la capăt scopurile finale şi manifestările de loialitate pe care le implică acea doctrină, pentru ca o idee a avantajului raţional să fie general acceptabilă sunt suficiente două elemente: în primul rând cetăţenii sprijină aceeaşi concepţie politică despre ei înşişi ca persoane libere şi egale, în al doilea rând, faptul că, în linii mari, oricât de diferite ar fi prin conţinut şi prin doctrinele filosofice sau religioase afiliate, concepţiile lor, (admisibile) despre bine necesită, pentru a fi avansate, aceleaşi bunuri primare (...)".[1]

Toate aceste afirmaţii nu fac altceva decât să determine forma liberalismului politic, precum şi limitele sale. Limite, pentru că el lasă în afară tot ce nu ţine de politic, această atitudine ţinând de însăşi întemeierea sa cu doctrină a consensului: trebuie rămas în limitele dreptăţii ca echitate şi ale vălului ignoranţei care nu permite decât o foarte mică informaţie. Datorită acestor limite oamenii pot fi pe deplin cooperanţi, dincolo de diferenţierea inevitabilă a gusturilor şi necesităţilor. Aceste varietăţi de la un cetăţean la altul sunt, după Rawls, în număr de patru: 1. variaţia capacităţilor şi abilităţilor morale şi intelectuale; 2. variaţia capacităţilor şi a abilităţilor fizice; 3. variaţiile în privinţa concepţiilor despre bine ale cetăţenilor; 4. variaţiile în ceea ce priveşte gustul şi preferinţele. Toate aceste variaţii pot da naştere la disensiuni şi la neacceptarea doctrinei politice liberale. Rawls încearcă să soluţioneze acest inconvenient, afirmând că „atunci când principiile dreptăţii (împreună cu lista de bunuri primare) sunt satisfăcute, niciuna din aceste variaţii de la un cetăţean la altul nu este nedreaptă şi nu dă naştere la nedreptate".[2]

Aşa cum am văzut încă de la începutul acestui comentariu, ideea de bine este unul dintre elementele de bază în construcţia politică liberală întreprinsă de Rawls. Este interesant de aprofundat ce înţelege el prin ideea de bine. Există concepţia conform căreia dreptatea ca echitate, nefiind fundamentată pe o doctrină religioasă, filosofică sau morală, abandonează idealul de comunitate politică ca instrument la îndemâna indivizilor în atingerea scopurilor lor particulare, fără a urmări un ideal comun. Luată în acest sens, societatea politică nu mai este un bine, ci un mijloc pentru atingerea

[1] Ibidem, p. 174.
[2] Ibidem, p. 177.

binelui sau a celui asociativ. În replică la această obiecţie, Rawls arată că „dreptatea ca echitate abandonează, într-adevăr, idealul comunităţii politice, dacă prin acel ideal se înţelege o societate politică unită în jurul unei doctrine (parţial sau complet) comprehensive religioase, filosofice sau morale. Această concepţie a unităţii sociale este exclusă de către faptul pluralismului rezonabil; ea nu mai este o posibilitate politică pentru cei care acceptă limitările pe care instituţiile democratice le impun libertăţii şi toleranţei. După cum am văzut, liberalismul politic concepe astfel unitatea socială: mai exact, ea derivă dintr-un consens prin suprapunere asupra unei concepţii politice a dreptăţii adecvată unui regim constituţional".[1] Ceea ce este de reţinut este faptul că cetăţenii, într-o societate de tip liberal, nu au ţeluri individuale sau asociative, ci au ţeluri finale comune. Această finalitate rezultă din faptul că ei susţin aceeaşi concepţie politică a dreptăţii, chiar dacă concepţiile lor comprehensive sunt cu totul diferite.

Existenţa unei idei a binelui, luat în sensul politic, este temelia unei societăţi bine ordonate. Binele acesta prezintă două sensuri: este un bine individual, pentru că exercitarea celor două puteri morale ale individului (capacitatea de a avea un simţ al dreptăţii şi capacitatea de a avea o concepţie a binelui), este trăit ca o experienţă a binelui, înţeles în sensul capacităţii indivizilor de a participa la o cooperare socială echitabilă. Pe de altă parte, societatea politică le asigură binele dreptăţii, ca şi bazele sociale ale respectului de sine şi ale respectului reciproc.

Prioritatea dreptului nu evită ideile despre bine, pentru că acest lucru este imposibil. „Mai degrabă e vorba de faptul că ideile folosite trebuie să fie politice: ele trebuie să fie astfel croite, încât să se supună restricţiilor impuse de către concepţia politică a dreptăţii să se încadreze în spaţiul care le-a fost alocat de către această concepţie".[2] Pornind de la aceste afirmaţii, putem spune că detaşarea lui Rawls faţă de doctrina kantiană este fundamentală. La Kant întâlnim o doctrină individualistă bazată pe morală, la Rawls doctrina politică întemeiată pe drept. Acest lucru semnifică faptul că, la Kant, prioritară este întemeierea morală individuală, dreptul neavând acces la această interioritate concepută în mod absolut, iar la Rawls prioritară este justificarea raporturilor între subiecte de cooperare. Dacă la Kant societatea se structurează pe principii morale individuale, la Rawls individul este cel care se pliază unei societăţi deja ordonate pe principii ale exteriorităţii juridice. Datorită acestui fapt, suntem în prezenţa a două modele de societate diametral opuse: una de natură moral-filosofică, cealaltă de natură politică. Una are în vedere individul real, cealaltă un individ transformat în cetăţean, cuprins fără scăpare în reţeaua exterioară a raporturilor juridico-politice interpersonale. Un singur lucru îl au în comun: vizează realizarea unei societăţi armonioase. Una însă consideră dreptul ca secundar în viaţa omului, cealaltă ca fiind prioritar, iar morala ca fiind dăunătoare pentru coeziunea socială, chiar dacă se afirmă că există şi aici o morală, dar una de natură politică. Nu se suprapune, oare, morala politică cu dreptul într-o astfel de concepţie?

Este drept că modelul liberal în societatea aşa cum este, în sensul arătat aici, a transformat individul în cetăţean, că acest cetăţean trebuie să renunţe la concepţiile

[1] Ibidem, p. 192.
[2] Ibidem, p. 194.

sale sau, în cel mai bun caz, să le treacă în plan secund. Dar problema care se pune este aceea dacă trebuie rămas aici. Care ar fi modelul de societate în care indivizii reali ar fi cei care cooperează şi nu indivizii care nu pot să aleagă o altă orientare decât pe aceea în care sunt *obligaţi* să trăiască de la naştere până la moarte? Este vorba despre un individ care se detaşează de viaţa politică, aşa-numitul individ-în-afara-lumii, care relativizează lumea politică pentru a promova esenţialitatea sa adâncă? „Ceea ce este esenţial pentru noi, afirmă Louis Dumont, este abisul care îl separă pe cel-ce-renunţă la lumea socială şi de individul-în-lume. Întâi şi întâi, calea de eliberare nu este deschisă decât celui ce părăseşte lumea. *Distanţarea* de lumea socială este condiţia dezvoltării spirituale individuale".[1] Ce rol mai joacă politicul aici? Răspunsul la această întrebare poate fi dintre cele mai incitante.

Teoria lui Rawls susţine, din contră, „că fără o participare largă la politica democratică, printr-un corp viguros de cetăţeni informaţi şi, desigur, cu o retragere generală în viaţa privată, chiar şi cele mai bine proiectate instituţii politice vor cădea în mâinile celor care caută să domine şi să-şi impună voinţa prin aparatul de stat, fie de dragul puterii sau al gloriei militare, fie din motive de interes de clasă şi economic, pentru a nu mai aminti fervoarea religioasă expansionistă şi fanatismul naţionalist".[2] Ceea ce afirmă Rawls aici vizează societatea actuală, dar, într-un viitor previzibil, mai este valabilă teoria sa liberală? Viciile tuturor teoriilor sociale şi politice ţin de incapacitatea lor de a distinge între *ceea ce este* şi *ceea ce trebuie să fie*.

Prioritatea dreptului presupune ca ideile despre bine să fie politice, de aşa manieră încât aceste idei să nu se bazeze pe concepţiile comprehensive ale binelui, ci doar pe cele politice. De asemenea, prioritatea dreptului susţine o limitare a paletei modurilor de viaţă admisibile. O asemenea restricţie însă riscă să ducă la zdruncinarea consensului şi, atunci, teoria politică poate fi considerată o doctrină comprehensivă. Dintr-o asemenea perspectivă, liberalismul politic se poate solda cu un eşec. Totul depinde de vălul ignoranţei situat în poziţia primă, în care oamenii nu cunosc mai mult decât trebuie să ştie pentru a face posibilă construcţia politică liberală. Ce se întâmplă însă atunci când oamenii îşi cunosc poziţia socială? Este atunci valabil utilitarismul? Aceasta însă este o doctrină comprehensivă şi nu este admisă de teoria liberală. Şi totuşi, democraţiile occidentale sunt democratice, dar ascultă şi de concepţia utilitaristă. Clădim o viaţă socială pornind de la ignoranţă? În teoria lui Rawls acest lucru este firesc, pentru că nu avem de-a face cu indivizi, ci numai cu cetăţeni modelaţi după principiul liberal.

[1] *L. Dumont*, Eseu asupra individualismului, Ed. Anastasia, 1997, p. 38.
[2] *J. Rawls*, Liberalismul politic, op. cit., p. 195.

Capitolul XVI
Critica raționalist-umanismului modern

Secțiunea 1. Friedrich Nietzsche

§1. Viața și opera

S-a născut la 15 octombrie 1844 la Röcken/Lützen în Germania, într-o familie de luterani. Studiile liceale le-a urmat la Colegiul din Pfarta, iar pe cele universitare în Bonn și Leipzig, mai întâi Facultatea de Teologie, apoi la cea de filosofie clasică. Remarcat de profesorul său Ritschl, este propus pentru catedra de filosofie clasică la Universitatea din Basel, ca profesor, post pe care îl va ocupa în 1869. În această perioadă Nietzsche se împrietenește cu Richard Wagner, cel care va avea o influență decisivă asupra gândirii lui. O altă influență majoră o va avea asupra sa filosofia lui Schopenhauer. În 1872 apare *Nașterea tragediei din spiritul muzicii*, iar între 1873-1876, *Considerații intempestive*. Începând cu 1876, starea sănătății sale se înrăutățește, ceea ce îl determină ca în 1879 să renunțe la postul de profesor, stabilindu-se alternativ în Elveția și în Franța. În 1878 scrie *Omenesc, prea omenesc*, în 1881 – *Aurora. Gânduri asupra prejudecăților morale*, în 1882 – *Știința voioasă*, în 1883-1884 *Așa grăit-a Zarathustra*, în 1886 – *Dincolo de bine și de rău*, în 1887 – *Despre Genealogia moralei*, iar în 1889 – *Amurgul idolilor*. În perioada 1885-1888 scrie *Voința de putere*. Încetează din viață în anul 1900, la Weimar.

§2. Concepția despre drept și stat

Nietzsche este socotit ca fiind cel ce a reprezentat vârful crizei civilizației occidentale, el punând în discuție fundamentele metafizice ale unei astfel de civilizații. Este vorba de o criză a valorilor morale și, implicit, de o criză a dreptului politic, așa cum a fost el gândit de raționalismul modernității.

Principala provocare pentru dreptul politic modern era aceea a gândirii unui echilibru între putere și libertățile individuale. Se tindea către realizarea unui stat liberal care să îndeplinească cumulativ trei caracteristici: unitatea indivizibilă a națiunii, regimul reprezentativ și autonomia indivizilor. Evoluția Revoluției franceze și apoi spre absolutismul lui Napoleon a pus în discuție echilibrul liberal, pentru că libertățile cetățenești au pălit în fața puterii. Într-o astfel de situație era greu de găsit o formulă corespunzătoare care să împace autoritatea statului suveran cu libertățile individuale.

Dreptul se vede astfel închis într-o contradicție, greu de depășit, care avea ca termeni sistematicitatea raționalismului constituțional și revendicările sociale ale individualismului, care apelând adesea la factori iraționali putea duce la compromiterea ideii de libertate. Această contradicție însă punea în discuție certitudinea raționalismului cu

privire la fundamentele statului și va duce la o critică dură cu privire la principiile filosofice pe care s-a edificat statul, ceea ce înseamnă că erau puse sub acuzare fundamentele dreptului politic, adică încarnarea puterii sub forma autorității de stat. Toate criticile aduse dreptului politic modern se concentrau, de fapt, asupra unei singure probleme: denunțarea în numele individului, al societății sau al națiunii, a centralismului etatic, centralism care exprima esența statului. Toate acuzațiile aduse erau îndreptate către un singur scop, și anume acela al subminării fundamentelor dreptului statului modern. „Criza pe care o suferă dreptul politic nu provine cu nimic mai puțin decât din iluzia metafizică din al cărei umanism se hrănește gândirea occidentală, după secolul al XVII-lea. Procesul intentat dreptului politic al statului modern își va găsi confirmările sale într-o dublă criză: aceea a principiilor de unitate ca dogmatice și inadecvate, deci, mistificatoare, și aceea a efectelor care, se zice, lasă să se înțeleagă precaritatea unui edificiu care nu corespunde necesităților vieții politice. În consecință, dacă umanismul dreptului politic modern nu este decât o iluzie metafizică, înseamnă că principiile pe care el este edificat ascunde o imensă minciună cu privire la Viață și la Stat".[1] Culmea acestor critici este atinsă de către Marx și Nietzsche, pornind de la viziuni diferite, dar care aveau aceeași țintă: distrugerea fundamentelor statului modern în numele drepturilor individuale ale cetățenilor. Este implicată aici o critică a umanismului bazat pe precepte de tip cartezian, care duceau mai degrabă la o subordonare a individului unui raționalism care ducea, în ultimă instanță, la centralizare și opresiune. Marx, în numele omului, preconiza un viitor fără stat și fără drept, iar „sub privirea ascuțită a lui Nietzsche se destrăma voalul iluziilor dogmatice care, declara el, au făcut ca filosofia să treacă în ideologie și să înăbușe critica sub polemică. Odată înlăturat acest voal deformant, Nietzsche descinde în labirintele subterane ale statului modern, descoperind «minciuna metafizică» care viciază structurile juridice până la principiile lor fundamentale".[2] Această tradiție a contestării dreptului politic modern se prelungește până în zilele noastre, când întâlnim o astfel de critică la Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Levis-Strauss sau Popper. Chiar dacă adeseori ideile acestor autori sunt diferite, ele urmăresc un singur scop și anume acela de a „desface piesă cu piesă («de-construire») a arhitectonicii juridice a statului modern, terminând cu a pune sub acuzație umanismul (...)".[3]

Înaintea lui Nietzsche se întâlnesc idei anti-raționaliste la Hume, Herder, Savigny, Chateaubriand etc., el este însă, așa cum am spus, vârful crizei, alături de Marx. El va descrie în toate chipurile decadența societății occidentale și va *de-construi* modernitatea al cărui corolar era umanismul și raționalismul. Nietzsche se face ecoul unei crize profunde care a început odată cu renunțarea la Dumnezeu, omul considerând că se poate sprijini în acțiunile sale numai pe propria sa rațiune. Acest divorț cu divinitatea a dus la întemeierea unui umanism a cărui temelie este rațiunea, eveniment care va răzbate până la Nietzsche, care va afirma că Dumnezeu este mort. Renunțarea la divinitate creează posibilitatea fundamentării statului și dreptului pe idei pur logice. În loc să se evidențieze individualitatea umană, se instaurează o nouă forță – statul – care tinde spre centralitate și opresiune. Nietzsche atacă statul și dreptul de

[1] *S. Goyard-Fabre*, Principiile filosofice ale dreptului politic modern, PUF, 1997, p. 291.
[2] Ibidem, p. 296.
[3] Ibidem.

pe poziţii individualiste. El consideră că odată cu modernitatea fiinţa umană a decăzut, umanismul raţionalist fiind autorul acestei decăderi. În *Aşa grăit-a Zarathustra*, Nietzsche imaginează un dialog între fiinţa umană viguroasă, plină de vitalitate şi spirit pe care îl catalogheză ca pitic, care nu este altceva decât „spirit al împovărării". Omul adevărat este cel care îşi învinge destinul – este un supraom. În antiteză „Statul e cel mai rece dintre toţi monştri reci. E rece chiar când minte; şi iată ce minciună poartă el pe buze: «Eu statul sunt poporul»".[1] Este o minciună, afirmă el, pentru că cei care au format popoarele sunt cei care au iubit viaţa „însă distrugătorii au întins capcane mulţimilor şi le-au dat numele de state".[2] În viziunea sa el consideră că acolo unde au apărut statele au dispărut popoarele. Fiecare popor vorbeşte în propria sa limbă atunci când priveşte binele şi răul, neînţeleasă de alte popoare, pe când „statul minte în orice limbă a binelui şi a răului; şi limba lui este minciună – şi tot ce are este obţinut prin furt".[3] Statul a fost creat pentru a-i servi pe cei de prisos.

Această critică a statului are, de fapt, rădăcini mai adânci care subminează, în opinia lui Nietzsche, înseşi bazele morale ale lumii occidentale. De aceea el propune o regândire a valorilor. Interpretarea valorică a existenţei a provocat *nihilismul* culturii occidentale. Ce este, până la urmă, nihilismul unei culturi ca nihilism radical? Nu este decât „convingerea unei inconsistenţe absolute a existenţei, atunci când este vorba despre valorile cele mai înalte recunoscute; inclusiv *înţelegerea* faptului că noi nu avem nici cel mai mic drept să instituim un dincolo sau un «în sine» al lucrurilor, care să fie «divin», care să fie morala întrupată.[4] Este aici conţinută o critică la adresa creştinismului şi a moralei care prin ipocrizie are efectul unui drog. Atacul la adresa moralei este neobişnuit, Nietzsche ajungând să afirme că „în măsura în care credem în morală, *condamnăm* existenţa".[5] Valorile susţinute nu erau decât valori sociale ridicate deasupra omului „ca şi cum ele ar fi fost imperative ale divinităţii, «realitatea», lumea «adevărată», speranţa şi lumea viitoare".[6] Depistând originea „meschină a acestor valori devine clar că întreg universul ni se pare devalorizat şi absurd."[7] Ne-am proiectat valorile în nişte sfere pe care nu le mai putem atinge, astfel că, „sfera cealaltă în care trăim *nu* a dobândit *deloc* o valoare: dimpotrivă, suntem obosiţi, căci am pierdut impulsul fundamental. «Totul a fost zadarnic».[8]

Este nevoie deci de o răsturnare a valorilor din care să lipsească minciuna, ipocrizia, falsele credinţe, încrederea în valorile statului şi ale dreptului. Aceasta este o morală a turmei, care duce la nihilism, care nu este altceva decât credinţa în lipsa de valoare ca rezultat al evaluării morale. Schimbarea, care echivalează cu o bulversare a valorilor tradiţionale bazate pe stat şi pe societate, vizează individul

---

[1] *Fr. Nietzsche*, Aşa grăit-a Zarathustra, Editura Humanitas, 1997, p. 108.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.
[4] *Fr. Nietzsche*, Voinţa de putere, Editura AION, 1999, p. 9.
[5] Ibidem, p. 10.
[6] Ibidem, p. 11.
[7] Ibidem.
[8] Ibidem.

particular, nou și creator de nou, ceva absolut, căruia îi revin toate acțiunile".[1] Din caracterizarea individului lipsesc acțiunile morale, ele fiind în întregime imaginate, pentru că în realitate nu sunt posibile. Nietzsche afirmă chiar că nu este greșit „a reda *celui rău* conștiința împăcată (...), și anume celui rău în măsura în care el este omul puternic".[2] Individul nu trebuie sacrificat genului. „Domesticirea omului (cultura) nu merge în adâncime (...). *Acolo* unde ea merge în adâncime, devine imediat degenerescență (ca tip: creștinul). Omul «sălbatic» (sau, exprimat moral, omul rău) este o reîntoarcere la natură – ceea ce înseamnă, într-un anume sens, restabilirea sa, *vindecarea* lui de «cultură»."[3] Un astfel de om este solitar, pentru că el nu-și află egalul și nu se supune. „Nu «umanitatea», ci *supraomul* este țelul!"[4]

Morala, în concepția lui Nietzsche, „este, în esență, mijlocul de a face să dureze ceva, dincolo de indivizi sau mai degrabă printr-o *subjugare* a indivizilor".[5] Astfel, morala se constituie într-un complex de putere care sacrifică multe generații.

Din câte se observă, atacul lui Nietzsche este îndreptat spre temeiurile metafizice ale statului și dreptului; consecința: destructurarea statului în favoarea unui individ care nu mai este supus umanismului raționalist, un individ care prin tot ce face își manifestă voința de putere ca întoarcere la natură. O astfel de răsturnare a valorilor va avea ecou în epocă și el se va transmite celor ce interoghează astfel de concepte. Nu cumva Nietzsche, combătând statul, a supraestimat individualismul? Nu se cade astfel într-o extremă care poate duce la un drum fără ieșire? Acest drum dramatic a fost deja parcurs în istoria secolului XX. Din filosofia lui Nietzsche se pot trage multe învățăminte și se pot evita multe capcane.

Secțiunea a 2-a. Martin Heidegger

§1. Viața și opera

S-a născut în 1889 la Messkirch. În perioada 1903-1906, urmează cursurile gimnaziale la Konstanz, iar în perioada 1906-1909 la Freiburg i.B. Între anii 1909-1911 studiază teologia la Freiburg i.B., iar între 1911-1913 studii de filosofie, științele umaniste și științele naturii în aceeași localitate. Obține titlul de docent la Freiburg cu teza de *Doctrina categoriilor semnificației la Duns Scott*. Publică cu Husserl o revistă filosofică. A fost profesor la Universitatea din Freibourg-en-Brigson. În timpul național-socialismului el a fost numit rectorul Universității. Heidegger s-a considerat ca metafizician, el aducându-și o contribuție esențială la fundamentarea curentului fenomenologic în filosofie. Gândirea sa poate fi considerată ca o reflexie asupra metafizicii însăși.

A încetat din viață în 1976 și este înhumat la Messkirch.

---

[1] Ibidem, p. 487.
[2] Ibidem, p. 503.
[3] Ibidem, p. 439.
[4] Ibidem, p. 626.
[5] Ibidem, p. 467.

Lucrările sale mai importante sunt: *Fiinţă şi timp, Introducere în metafizică, Parmenide, Ce este metafizica?, Interpretare fenomenologică a «Criticii raţiunii pure» a lui Kant* etc.

§2. Critica umanismului modern

Martin Heidegger este adeptul lui Husserl, cel care este întemeietorul *Fenomenologiei*. Acesta definea *Fenomenologia* ca ocupându-se de trăirile în care ne raportăm direct la obiecte. „Toate trăirile în care noi ne raportăm direct la obiecte (experienţă, gândire, voinţă, valori) permit o reorientare a privirii prin care ele devin ca atare obiecte. Modurile diferite de trăire se dovedesc a fi tocmai acel ceva în care orice lucru, faţă de care noi luăm o anumită atitudine, se arată, «apare». Din această cauză, trăirile se numesc fenomene. Reîntoarcerea privirii asupra lor, experienţa şi determinarea trăirilor pure ca atare constituie atitudine fenomenologică".[1] Heidegger va continua, consolidând în chip specific *Fenomenologia*.

În opinia noastră, Heidegger se situează pe linia lui Nietzsche, în sensul că întreaga sa gândire fenomenologică este pusă în slujba a ceea ce el numeşte Dassein. În lucrarea sa *Fiinţă şi timp*, el încearcă să surprindă structura fundamentală a *Dasein*-ului, fapt-de-a-fi-în-lume, a omului istoric. Faptul-de-a-fi-în-lume este conceput, în ultimă instanţă, ca *grijă*. Acest destin al omului ca *Dasein*, de a exista întru grijă, poate fi descoperit prin răspunsul la o întrebare metafizică importantă: „De ce este de fapt fiinţare şi nu, mai curând, nimic".[2] *Dasein*-ul, adică omul în lume, îşi găseşte rostul rostind întrebarea fundamentală asupra *fiinţei*. Heidegger face o distincţie între fiinţă şi fiinţare, afirmând că filosofia are menirea de a gândi fiinţa fiinţării şi nu fiinţarea ca atare. De aceea „interogarea filosofică privitoare la fiinţarea ca atare este *meta ta physika*; ea întreabă trecând dincolo de fiinţare, ea este metafizică".[3] Cu toate acestea, întrebarea fundamentală care preocupă metafizica pare mai degrabă să aibă în vedere fiinţarea. „Căci în primă instanţă lucrurile apar ca şi cum interogarea s-ar menţine în orizontul fiinţării ca atare, când în realitate, odată cu prima propoziţie deja, ea tinde să iasă din acest orizont, pentru a aduce în câmpul privirii, prin întrebare, un alt domeniu".[4] Într-o asemenea manieră de a gândi, fiinţa *ca atare* îi rămâne metafizicii ascunsă, că ea rămâne în uitare; şi aceasta într-o manieră atât de decisivă, încât uitarea fiinţei, care ea însăşi cade în uitare, este impulsul neştiut, dar constant, al interogării metafizice.

Gândind asupra uitării fiinţei ca atare, sarcină ce îi revine *Dassein*-ului istoric, se manifestă ca grijă, acest termen devenind: grijă a fiinţei care, ca fiinţă a fiinţării ca atare, şi nu doar ca fiinţă a fiinţării umane, este deschisă în chip extatic în această grijă". În felul acesta întrebarea fundamental-metafizică cu privire la fiinţă este întrebarea cu privire la *Dassein*. Pornind de la această idee, Heidegger va încerca să surprindă omul în originalitatea sa, adică încearcă să stabilească faptul că „a întreba

---

[1] *E. Husserl*, Conferinţe pariziene, Paideia, 1999, p. 20.
[2] *M. Heidegger*, Introducere în metafizică, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 9.
[3] Ibidem, p. 30.
[4] Ibidem, p. 33.

despre ce este vorba în cazul fiinţei? nu înseamnă nimic altceva decât a re-lua începutul *Dassein*-ului nostru spiritual implântat în istorie, pentru a-l transfigura într-un alt început".[1]

Pornind de la ideea unui nou început al *dassein*-ului în istorie, Heidegger va susţine mereu, criticând concepţiile anterioare, că este vorba de un început reînceput *într-un chip mai originar*". Nu există nicio îndoială că în aceste afirmaţii este continuată critica raţionalismului lui Descartes, pentru că întrebarea fundamentală a metafizicii depăşeşte cadrul strict formal şi are ca menire reducerea omului la trăirea originară a fiinţei. Întrebarea fundamentală dă socoteală de raportul individului în lume, pentru că uitarea fiinţei a dus întreaga civilizaţie occidentală în impas. „Decăderea spirituală a Pământului a ajuns atât de departe încât popoarele sunt ameninţate să-şi piardă cea de pe urmă forţă spirituală, care face cu putinţă măcar sesizarea şi aprecierea ca atare a decăderii (gândită în raport cu destinul fiinţei). Această simplă constatare nu are nimic de-a face cu dezvoltarea unui punct de vedere pesimist la adresa civilizaţiei, aşa cum nu are, desigur, nici cu optimismul; căci întunecarea lumii, fuga zeilor, distrugerea Pământului, absorbirea individului în masă, suspiciunea încărcată de ură faţă de tot ce e creator şi liber, a cuprins deja în asemenea măsură întregul Pământ, încât categorii atât de copilăreşti precum pesimism şi optimism au devenit demult ridicole".[2] Toate acestea pentru că uitarea fiinţei evidenţiază uitarea individualităţii umane în esenţialitatea sa: aceea care are în grijă fiinţa pe care trebuie să o conserve.

Critica făcută de Heidegger metafizicii de până la el porneşte de la absenţa *Dassein*-ului din centralitatea fiinţei. Metafizica a făcut greşeala de a gândi fiinţa fiinţării pornind de la lume, astfel că „ea îşi ia ca reper fiinţarea pe care o găseşte în lume şi pe care poate astfel s-o cuprindă cu vederea".[3] Întreaga metafizică se bazează pe vedere, iar fiinţa este, pornind de la vedere, fiinţa reprezentată şi astfel concepută inerţial. Gândirea grecească înţelege *Dassein*-ul şi fiinţa pornind de la lume. „Atunci când în epoca modernă, subiectul, spiritul, persoana sunt aduse în planul interogării, înţelegerea fiinţei lor are ca punct de plecare tot fiinţarea inerţială în calitatea ei de a fi reprezentată", astfel că „ s-a rămas la prejudecata potrivit căreia gândirea este înţeleasă pornind de la actul vederii, iar fiinţa în genere ca fapt-de-a-fi-în-faţa-ochilor".[4] Acest drum greşit în gândirea fiinţei a dus la formalismele ce se instituie odată cu Descartes, Spinoza şi toţi cei care i-au urmat în ştiinţa politică sau în drept.

În filosofia lui Heidegger nu se porneşte de la lume, ci de la *Dassein* ca faptul-de-a-fi-în-lume; este vorba aici de un *Dassein* surprins în facticitatea sa. A-fi-în-lume pentru *Dassein* înseamnă a fi în centrul ei. Acest Fapt-de-a-fi-în-lume al *Dassein*-ului, îl dezvăluie pe acesta ca existenţă istorică. Numai pornind de aici se poate gândi, apoi, fiinţa fiinţării, dincolo de orice fiinţare. Dar această fiinţare a *Dassein*-ului nu este decât posibilitatea oferită de a gândi fiinţa, iar interpretarea timpului ca modalitate de a deschide drumul către fiinţă. *Dassein*-ul întemeiat originar, dar pierdut, era deschidere întru *Fiinţă*. Astfel că „elaborarea concretă a

---

[1] Ibidem, p. 59.
[2] Ibidem, p. 58.
[3] *O. Pöggeler*, Drumul gândirii lui Heidegger, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 42.
[4] Ibidem, p. 43.

întrebării despre sensul de «*Ființă*» este scopul lucrării ce urmează. Interpretarea *timpului* ca posibile orizonturi ale înțelesurilor particulare de Ființă este, mai ales, scopul ei premergător".[1]

Scopul operei lui Heidegger este deci acela de a regăsi originalitatea *Dassein*-ului ca originalitate a drumului deschis în Ființă. Se simte în adânc influența gândirii lui Nietzsche cu privire la individ şi la destinul acestuia şi, implicit, o nouă gândire cu privire la *umanism*, care nu este acela de factură raționalistă, ci acela de genul în care gândirea „se abandonează ființei şi se lasă revendicată de ea pentru a rosti adevărul ființei".[2] Întâlnim aici acea concepție care apare în filosofie mai ales, odată cu Hegel, conform căreia cunoaşterea nu mai este de genul față-în-față, aşa cum mai era la Kant, ci ea se identifică cu ceea ce cunoaşte şi curge odată cu aceasta spre o împlinire comună. În împlinire, ființa este totuna cu gândirea, dar o gândire care tinde să suprime formalismul cunoaşterii. În felul acesta cunoaşterea de sine este cunoaştere a omului în ființa sa şi nu într-un aspect extrinsec care rămâne mereu de analizat şi, deci, neîmplinit. Umanismul bazat pe o astfel de concepție este tot mai mult contestat de Hegel şi de urmaşii săi, printre care cei mai de seamă sunt Marx, Nietzsche, Heidegger, structuraliştii, printre care se remarcă Althusser. Subiectivul şi obiectivul se identifică, iar omul care gândeşte în ființa sa este Ființa însăşi. „A gândi, remarcă Heidegger, înseamnă *l'engagement par l'Être pour l'Être*".[3]

În epoca modernă, când nu se mai gândeşte de o asemenea manieră, se ajunge la un fel de uitare a intimității ființei şi totul se cantonează la nivelul ființei diverse, se ajunge la „dictatura specifică a spațiului public".[4] Acest fel de a pune problema rezultă din domnia subiectivității care îşi subordonează ființarea, dar căreia îi scapă ființa acestei ființări, totul rezumându-se la simpla şi pura obiectivitate şi a tot. „De aceea, limba ajunge în slujba medierii căilor prin care se propagă – desconsiderând orice limită – obiectualizarea ca accesibilitate uniformă a totului pentru toți. Astfel limba ajunge sub dictatura spațiului public".[5] Este evident aici faptul că spiritul public corespunde spiritului turmei blamat atât de energic de către Nietzsche. Accesul la ființă îl are individualitatea, cea care se lasă în voia ființei prin gândirea ființei, astfel că „ec-sistența omului" este „faptul de a sta în deschiderea luminatoare a ființei", adică „omul ființează în aşa fel încât el este acest «deschis» (das „Da"), adică deschidere luminatoare a ființei".[6] Aceasta nu mai este cunoaştere de tipul punerii-în-față, aşa cum a fost ea gândită în epoca modernă. Umanismul clădit pe o astfel de concepție, afirmă Heidegger, şi-a pierdut sensul. Atunci „mai este cazul să numim «umanism» acest «umanism» care se opune întregului umanism de până acum, dar care, ca toate acestea, nu ține nicidecum parte inumanului? şi aceasta, poate numai pentru că făcându-ne părtaşi la folosirea unei denumiri, să ne lăsăm şi noi duşi de curentele dominante care se sufocă în subiectivismul metafizic şi se pierd

[1] *M. Heidegger*, Ființă şi timp, Jurnalul literar, 1994, p. 23.

[2] *M. Heidegger*, Scrisoare despre umanism, în Repere pe drumul gândirii, Editura Politică, Bucureşti, 1988, p. 297.

[3] Ibidem.

[4] Ibidem, p. 301.

[5] Ibidem.

[6] Ibidem, p. 306-307.

în uitarea ființei? Sau se cuvine ca gândirea să-și asume, împotrivindu-se fățiș «Umanismului», riscul unui imbold care în primă instanță ar fi capabil să trezească invidia față de această *humanitas* a lui *homo humanus* și față de întemeierea ei? S-ar putea astfel naște – dacă nu cumva momentul istoric în care se află lumea nu impune deja acest lucru – o meditație care să aibă în vedere nu numai omul, ci și «natura» omului, nu numai natura, ci, într-un mod mai originar, și acea dimensiune în care esența omului, determinată dinspre ființa însăși, se află la ea acasă".[1]

Ruptura cu vechiul umanism este evidentă care, prin toate formele, promovează cultul maselor, cel care se îndepărtează de esența umană și cade în uitarea ființei, cea care întemeiază umanul și, ca urmare, îl face pe om adevărata deschidere a ființei. Această ieșire în „deschisul" ființei o realizează omul istoric și de aceea pentru Heidegger *facticitatea* are un rol foarte important în redescoperirea omului în ființa sa, adică în pura sa esențialitate, acum uitată ca urmare a unui subiectivism exacerbat.

Critica umanismului se constituie în temei al criticii statului modern. Acest lucru îl face pornind de la stabilirea semnificațiilor termenului grec *polis*. Heidegger susține că *polis* este în legătură nemijlocită cu *aletheia* (adevărul), ambele desemnând așezarea în deschiderea ființei. „*Polis* este *polos*, polul, locul în jurul căruia se rotește, într-un chip propriu, tot ceea ce grecilor le apare drept ființare. Polul este locul în jurul căruia gravitează orice ființare, astfel încât, în hotarele acestui loc, ființarea își revelează interesul și rostul ei".[2] *Polis*-ul este, deci, acel loc în care locuind în adevărul ființei omul își găsește rostul. Heidegger va sublinia mereu că *polis*-ul nu se confundă cu cetatea-stat, ci el este „lăcașul esenței acestei lumi". De aceea „esența puterii îi este străină *polis*-ului, astfel încât caracterizarea puterii ca «rea» nu are niciun fundament."[3] De aceea esența *polis*-ului sau a *politeia* nu este determinată din punct de vedere „politic", iar grecii sunt „în esența lor, poporul prin excelență nepolitic", astfel încât ei au întemeiat *polis*-ul, „lăcașurile în care «are loc» adunarea de sine a grecilor întru *aletheia* și astfel păstrarea acestuia din urmă". Pornind de la aceste considerente, Heidegger dă o interpretare originală termenului *dike* care, susține el, nu are nicio legătură cu *iustitia* romană, așa cum nu are *polis*-ul legătură cu statul modern sau cu *res publica* romană. *Dike* este „ceea ce îi este astfel hotărât omului, ceea ce se hotărăște pe sine acestuia și îl rostuiește".[4] În concepția modernă adevărul s-a deturnat, iar concepția despre putere și despre esența omului au fost deformate. „Potrivit felului modern de a înțelege statul – susține Heidegger – esența puterii se întemeiază pe presupoziția metafizică conform căreia esența adevărului s-a preschimbat în siguranță (adică în siguranța de sine a esenței omului, care se pune pe sine însuși ca temei a toate), iar esența omului rezidă în subiectivitatea conștiinței".[5]

Critica umanismului este încadrată la Heidegger între două coordonate, și anume acela al esenței omului și acela al politicului. În ambele situații omul, prin umanism, a pierdut sensul ființei. Tema nietzscheniană se face în ambele situații prezentă.

---

[1] Ibidem, p. 326.
[2] *M. Heidegger*, Parmenide, Editura Humanitas, 2001, p. 170.
[3] Ibidem, p. 173.
[4] Ibidem, p. 175.
[5] Ibidem, p. 173.

Urmarea acestei deformări de către moderni este că esenţa modernităţii este de factură tehnică, termen care în gândirea lui Heidegger semnifică decadenţa spirituală a umanităţii. Omul modern nu mai are nimic veritabil uman, el devenind „funcţionarul tehnicii".[1] Statul este, la rândul său, tehnicizat, iar dreptul său acţionează ca un automat. Meditaţia în jurul tehnicii devine modalitate acerbă de critică a umanismului modern, care implică o critică serioasă a statului şi dreptului. Statul este comparat cu o maşină în care omul nu se poate manifesta ca spirit şi nu-şi poate etala natura sa întreagă. Tehnica a dezumanizat omul pentru că totul a luat-o razna. Tot tehnica este cea care stă la baza tuturor formelor de totalitarism, omenirea fiind antrenată într-un proces continuu al violenţei. „Parcursul triumfal al tehnicii după Descartes, în mecanismul secolului al XVII-lea, în gândirea Luminilor secolului al XVIII-lea, la căpitanii industriei secolului al XIX-lea, printre «politicile» secolului XX, este tributar principiilor metafizicii occidentale moderne în care subiectul este avid de productivitatea economică, calea autonomiei sale. Omul devine ucenicul vrăjitor, care dă planeta forţelor malefice ale dominaţiei tehnice. Iată de ce statul, care se foloseşte de democraţie pentru a justifica Puterea şi legislaţia, este bântuit de «forma totalitară»".[2] Heidegger pune la un loc raţionalismul, individualismul şi pozitivismul, pentru că toate, după el, se întâlnesc în conceptul de humanism, toate fiind în slujba *logos*-ului, împotriva gândirii şi răspunzătoare de uitarea *Fiinţei*.

Timpul modernităţii este un timp al declinului statului şi dreptului, ambele domenii fiind rezultatul concepţiei raţionalist-umaniste. De aceea, umanismul şi-a pierdut sensul şi odată cu acesta sunt puse în discuţie toate valorile ce se sprijină pe acest concept, de aceea este nevoie de o restituire a sensului autentic al acestui cuvânt: „esenţa omului rezidă în existenţă. Aceasta este cea care contează în mod esenţial, adică privind dinspre fiinţa însăşi"[3] şi nu dinspre *logos*-ul raţionalizant. Problema care şi-o pune Heidegger este aceea dacă mai poate fi numită „umanism concepţia sa care se opune întregului «umanism» sau se cuvine ca gândirea să-şi asume, împotrivindu-se făţiş «umanismului», riscul unui imbold care în primă instanţă ar fi capabil să trezească îndoiala faţă de această *humanitas* a lui *homo humanus* şi faţă de întemeiere ei ?"[4]

Aceste susţineri ale lui Heidegger bulversează întreaga ordine a valorilor şi pun în discuţie justificarea puterii statului, semnalând o stare de criză profundă. Atacând fundamentele metafizice ale umanismului, concepte cheie ale modernităţii ca suveranitatea, cetăţenia, contractul social, Constituţia, legalitatea, reprezentarea parlamentară, magistratura devin vide de orice conţinut, pentru că toate aceste concepte îşi găseau întemeierea în metafizica umanistă, cea care, după cum susţine Heidegger, a împins omenirea spre formal urmat de tehnicizare şi pierderea oricărei legături cu Fiinţa. În felul acesta, spre deosebire de omul *polis*-ului grecesc, omul şi-a pierdut *rostul* său, iar politicul construit pe idei umaniste a dus la dezumanizare.

---

[1] *M. Heidegger*, Chemins qui ne mènent nulle part, Gollimard, 1962, p. 240.

[2] *S. Gayard-Fabre*, Les principes philosophique du droit politique moderne, PUF, 1997, p. 351.

[3] *M. Heidegger*, Scrisoare despre „umanism", op. cit., p. 325.

[4] Ibidem, p. 326.

Gândirea juridico-politică din zilele noastre se află într-un imens impas pentru că ea este bazată pe umanism raționalist, care nu-şi mai justifică până la capăt fundamentele. Trebuie căutate noi orizonturi care, fără a se cădea în ne-uman, să renunțe la o metafizică în care omul a fost lipsit de umanitatea sa. Dreptul umanist poartă în sine negația dreptului, pentru că excesul de raționalitate, altfel zis, de formalism, sufocă deschiderea existențială întru Ființă.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Index de nume[1]

Acton, 483
Adorno, 445, 446
Agricola, 59
Althusius, 109
Althusser, 319-321, 437-445
Amyntas, 39
Antiochus, 59
Antiphon, 11
Apollo, 6
Apollodor, 10
Aquino, 76-85
Areopagului, 8
Aristotel, 39-59
Atias, 133
Attalus, 66
Augustin, 77, 78, 234
Augustus, 66
Austin, 350-352

Bădărău, 41, 127
Bakunin, 395
Barthes, 321
Beaufret, 207
Bebel, 421
Bendant, 350
Bentham, 330-338
Berkeley, 160,187, 188, 357
Bernstein, 430
Berth, 377
Besnier, 156, 474
Bias, 7
Bierling, 250
Bobbio, 434
Boboc, 227, 453
Bodin, 109
Boineburg, 146
Boner, 395
Boutroux, 229
Boxenos, 39
Brimo, 238, 326, 339, 348, 349, 414, 444
Bruhl, 2
Bruno, 395
Burke, 302, 485, 490

Cabet, 395
Caligula, 66
Callicles, 11, 17, 22
Cantoni, 219
Capitant, 350
Cassirer, 227-229
Chamberlain, 306
Charilaos, 4
Cicero, 58-65
Claudius, 66
Cleabul, 7
Codros, 7
Cohen, 219
Comte, 244, 341-347
Coutu, 391
Cratylos, 24
Critias, 11, 17
Croce, 430-433

Darwin, 339
Democrit, 16, 69, 395
Demolombe, 349
Descartes, 116, 130-134, 484, 513, 516
Dezamy, 395
Djuvara, 219, 233, 238-247, 252
Duguit, 373-380
Dumitriu, 27

[1] Cifrele fac trimitere la numărul de pagină.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dumont, 507

Edgworth, 491
Empiricus, 270
Engels, 394-420
Epictet, 27
Epicur, 58-65, 224, 331-333, 395
Esquiral, 341
Euripide, 4
Execestides, 7

Fageras, 445
Falconer, 187
Ferguson, 485
Feuerbach, 395-410
Fichte, 231, 287, 305, 398
Filip, 39
Finance, 79
Foucault, 277, 321-324
Frege, 353
Freud, 273, 446, 454, 455, 461, 467
Fromm, 462-471
Fur, 334

Gaius, 73, 90
Galilei, 151, 160, 439
Gallu, 72
Gassendi, 151
Gaus, 394
Gentz, 302
Gilson, 76
Gobineau, 305
Gorbaciov, 425
Gorgias, 11, 13, 15, 18, 20, 21, 22
Gramsci, 430-437
Greimas, 325
Groot, 89
Grotius, 103-111
Guastini, 351
Gulian, 316, 319
Gurvitch, 380-385

Habermas, 445-454
Hanshofer, 307
Hart, 347, 350-353
Hauser, 310
Hayek, 483-490
Hegel, 261-300
Heidegger, 511-517
Heine, 395
Helmholtz, 219, 225
Heraclit, 24, 25, 106
Hermes, 18
Hermocrates, 16
Herodot, 5
Hertford, 188
Herwegh, 395
Hess, 395
Hippias, 17,18
Hobbes, 151-159
Horatius, 72
Horkheimaer, 445
Husserl, 454, 509, 511, 512
Huygens, 146

Jhering, 339-340
Justinian, 71, 73

Karl Karsh, 445
Kojeve, 270

Labriola, 430
Lacroix, 214
Laertios, 8, 10
Landolphe, 76
Lange, 219
Leibniz, 145-150
Lenin, 420-429
Lieber, 485
Liebmann, 220-222
Loos, 389
Lucilius, 67
Luckacs, 445
Lycurg, 4-7

Macedon, 3
Malberg, 354-356
Malcolm, 137
Mandeville, 490
Marcuse, 454-462

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Marx, 394-420
Mauss, 319
Menelau, 20
Menon, 28
Modestinus, 71
Mommsen, 74
Montesquieu, 114-129

Napoleon, 349, 473, 508
Nartop, 219
Nassau, 103, 130
Nelson, 219
Nero, 66, 70
Newton, 146, 196, 197
Nietzche, 508-511
Noica, 48

Oxeustierna, 104

Papinian, 71
Papirius, 66
Parmenide, 207, 262, 269, 512
Pasukanis, 423, 424
Paulsen, 222-224
Pavel, 110
Perelman, 325, 352-354,369
Pericle, 18, 110
Phaedrus, 59
Phaidon, 26
Philon, 59
Piaget, 314,321, 327
Pisistrate, 9
Piso, 66
Pitagora, 7, 43
Pittacos, 7
Plotin, 82
Platon, 3, 12-39
Poinsot, 342
Pollock, 445
Pomponius, 75
Popper, 35, 36, 156, 304, 509
Poseidonius, 59
Protagoras, 15-17, 18-20
Proudhon, 395, 396
Puchta, 301

Quintilian, 106

Rawls, 491-507
Renonvier, 219
Ricardo, 397
Rickert, 219, 385
Ricoeur, 274, 318
Riehl, 224-226
Rousseau, 167-187
Ruge, 395
Russell, 350

Saint-Simon, 341
Sartre, 316
Saussure, 312, 315
Savigny, 301-306, 489, 509
Schelling, 219, 261
Scholl, 446
Scott, 511
Seneca, 66-75
Septimiu, 72
Simmel, 53, 119, 385
Smith, 397, 483, 485, 490
Socrate, 13-25, 38, 39, 45, 62, 82, 171, 188, 234, 278, 298, 316
Solon, 3, 5, 7-11, 72
Sonning, 446
Spencer, 82, 339, 378, 430
Spengler, 306
Speranţia, 247-260
Spinoza, 134-145
Stammler, 236-238
Steiner, 308
Stirner, 395
Stoichiţă, 266
Strauss, 310-329

Tacitus, 59
Tarde, 248
Teofrast, 59
Terentilius, 72
Thales, 439
Thrasymachos, 11, 16, 17
Tiberius, 66

IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Timaios, 25
Tocco, 219
Tocqueville, 472-478
Trubetzkoy, 311, 312
Tucidide, 16
Tucker, 485

Ullmann, 246
Ulpian, 71-74, 104, 105
Umberto, 321

Valentinian, 109
Valerius, 72
Vico, 432
Vlachos, 214
Volkelt, 219
Vychinsky, 423

Weber, 385-393
Wilhelm de Orania, 103
Wittfagel, 445
Wittgenstein, 350
Wolff, 196, 197, 301

Xenofon, 59

Zeller, 12
Zenon, 59, 67, 82
Zeus, 16, 18

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bibliografie

1. *Alexandre, M.*, Lecture de Kant, PUF, 1961.

2. *Allen, J.W.*, (1928), A History of Political Thought in the Sixteenth Century, Londres, Methuen, 1961, nouv. éd

3. *Althusser, Louis*, Ce qui ne peut plus durer dans la parti communiste, Maspero, 1978.

4. *Althusser, Louis*, Citindu-l pe Marx, Ed. Politică, Bucureşti, 1970.

5. *Althusser, Louis*, Ecrits philosophiques et politiques, tomes I et II, Stock/Imec, 1994.

6. *Althusser, Louis*, Eléments d'autocritique, Hachette, Paris, 1973.

7. *Althusser, Louis*, Lenin et la philosophie, Maspero, 1969.

8. *Althusser, Louis*, Lire le Capital, Maspero, 1965.

9. *Althusser, Louis*, Montesquieu, la politique et l'histoire, PUF, Paris, 1959.

10. *Althusser, Louis*, Philosophie et philosophie spontanée des savants, Maspero, 1974.

11. *Althusser, Louis*, Pour Marx, Maspero, 1965.

12. *Althusser, Louis*, Réponse à John Lewis, Maspero, 1974.

13. *Aluaş, Ion*, Louis Althusser sau elogiul teoriei, în L. Althusser, Citindu-l pe Marx, Ed. Politică. Bucureşti, 1970.

14. *Amakoné, Francis*; *Satchivi, A.*, Le declin de l'Etat en droit international public, L'Harmattan, Paris, 2001.

15. *Amselek, Paul*, Le droit, technique de direction publique des conduites humaines, în Droit (Revue française de théorie juridique), nr. 10/1989.

16. *Amselek, Paul*, Méthode phénoménologique et théorie du droit, Paris, 1964, p. 218.

17. *Aristotel*, Analitica secundă, Ed. IRI, Bucureşti, 1998

18. *Aristotel*, Despre suflet, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

19. *Aristotel*, Etica Nicomahică, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.

20. *Aristotel*, Metafizica, Ed. Academiei R.P.R., Bucureşti, 1965.

21. *Aristotel*, Politica, Ed. Antet, 1996.

22. *Aristotel*, Topica, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1963.

23. *Arnaud, P.*, Politique d'Auguste Comte, A. Colin, 1965.

24. *Aron, Raymond*, Democraţie şi totalitarism, Ed. All, 2001.

25. *Aron, Raymond*, Introducere în filosofia istoriei, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

26. *Assou, P.-L.*, L'Ecole de Frankfort, PUF, Paris, 1987.

27. *Asveld, P.*, La pensée religieuse du jeune Hegel, Louvain- Paris, 1953.

28. *Atias, Christian*, Philosophie du droit, Presses Universitaires de France, 1999.

29. *Aubenque, Pierre*, Problema fiinţei la Aristotel, Ed. Teora, 1998.

30. *Austin, John*, The Providence of Jurisprudence Determined, Ed. Hart, 1954.

31. *Auzias J. M.*, Clefs pour le structuralisme, Seghers, 1971.

32. *Bachelard, Gaston*, L'activié rationaliste de la Physique contemporaine, Presses Universitaires, Paris, 1951.

33. *Badaloni, N.*, Il marxismo di Gramsci, Torino, Ed. Einandi, 1975.

34. *Bădărău, Dan*, Studiu introductiv la Metafizica, Ed. Academiei R.P.R., Bucureşti, 1965.

35. *Bagdasar, Nicolae*, Introducere la David Hume: Cercetare asupra intelectului omenesc, Societatea română de filosofie.

36. *Bagdasar, Nicolae*, Studiu introductiv la Critica raţiunii practice, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

37. *Bărădău, Dan*, Studiu introductiv în Montesquieu, Despre spiritul legilor, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.

38. *Barbier, Maurice*, La modernité politique, P.U.F., Paris, 2000.

39. *Bărnuţiu, Simeone*, Dreptulu Naturale publicu, Iaşi Tipariulu Tribunei Române, Iaşi, 1870.

40. *Bastide R.*, Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales, Mouton, 1962.

41. *Bastit, M.*, (1990), Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez, Paris, PUF. Burns J. H. (éd) (1998), The Cambridge Hustory of Medieval Political Thought, c. 350-c 145, Cambridge, Cambridge University Press; (1993), Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450, trad. J. Ménard, Paris, Puf

42. *Baudouin, Jean*, Introducere în sociologia politică, Ed. Amarcord, Timişoara 1999.

43. *Beaufret, Jean*, Lecţia de filosofie, vol. II, Ed. Amarcord, Timişoara, 1999.

44. *Bèchillon, Denys de*, Hiérarchie des normes et hiérarchie des fonctions normatives de l'Etat, Economica, 1996.

45. *Belaval, Y.*, La révolution kantienne, Gallimard, Idées, 1978.

46. *Bénéton, Philipe*, La culture démocratique, în L'actualité de Tocqueville, l'Université de Caen, 1991.

47. *Bensaid, Daniel*, Marx l'intempestif. Grandeurs et miseres d'une aventure critique, Fayard, 1995.

48. *Bentham, Jeremy*, An introduction to the principles of morals and legislation, Oxford, Blackwell, 1960.

49. *Bentham, Jeremy*, Des lois en général, Ed. Hart, 1970, University of London, Athlone Press.

50. *Bentham, Jeremy*, Fragment sur le gouvernment, Bruylant, 1996.

51. *Bentham, Jeremy*, Influence of time and place in matters of legislation Works, vol. I.

52. *Bentham, Jeremy*, Manuel de sophismes politiques, Bruylant, 1996.

53. *Bentham, Jeremy*, O introducere la principiile moralei şi legislaţiei, în *Adrian-Paul Iliescu, Emanuel-Mihail Socaciu*, Fundamentele gândirii politice moderne, Ed. Polirom, 1999.

54. *Bentham, Jeremy*, The constitutional code, 1830

55. *Bergson, Henri*, Cele două surse ale moralei şi religiei, Institutul European, Iaşi, 1992

56. *Bergson, Henri*, Introducere în metafizică, Ed. Institutul Eupean, 1998.

57. *Berlin, Isaia*, Patru eseuri despre libertate, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.
58. *Berth, M. Édouard*, Mouvement socialiste, Juillet 1903, 3e série
59. *Besnier, J.M.*, Lecture de Tocqueville, Paris, 1985.
60. *Bezdechi, Şt.*, Introducere la Legile de Platon, Ed. IRI, Bucureşti, 1995.
61. *Billier, Jean-Cassien; Maryioli, Aglaé*, Histoire de la philosophie du Droit, Armand Colin, Paris, 2001.
62. *Biriş, Ioan*, Totalitate, Sistem, Holon, Ed. Mirton, Timişoara, 1992.
63. *Birnbaum, Pierre*, La fin du politique, Editions du Seuil, 1975.
64. *Blackburn, Simone*, Dicţionar de filosofie, Univers Enciclopedic, 1999.
65. *Bloch, Raymond, Cousin, Jean*, Roma şi destinul ei, Meridiane, Bucureşti, 1925.
66. *Bobbio, N.*, Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant, 1962.
67. *Bobbio, N.*, Gramsci e la concezioni della società civile, în Gramsci e la cultura contemporanea, vol. I.
68. *Bobbio, N.*, Hegel e il diritto, 1970.
69. *Bobbio, N.*, Studi hegeliani, Naples, 1965.
70. *Boboc, Alexandru*, Kant şi neokantianismul, Ed. Ştiinţifică, 1974.
71. *Boboc, Alexandru*, Marxismul şi confruntările de idei în lumea contemporană, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1982.
72. *Bodenheimer, E.*, Jurisprudence, The Philosophy and method of the law, Haward University Press, 1974.
73. *Bonald*, Observation sur un écrit de Condorcet, Oeuvres, t. XIV.
74. *Bonjour, Guy Planty*, Majesté de L'Etat et dignité de la personne selon Hegel în L'évolution de la philosophie du droit, en Allemagne et en France depuis la fin de la second guerre mondiale, P.U.F., 1991
75. *Bonnard, André*, Civilizaţia greacă, vol. I, De la Iliada la Parthenon, Ed. Ştiinţifică Bucureşti, 1967.
76. *Bonnard, R.*, Le Droit et l'Etat dans le National-Socialisme, Paris, Pichon, 1936.
77. *Boudon R.*, A quoi sert la notion de structure?, Gallimard, 1968.
78. *Bourgeois, Bernard*, Le sujet du droit selon Hegel, în Le sujet de droit, Archives de philosophie du droit, tome 34, Sirey, 1989
79. *Braud, Philippe*, Science politique, 1. La démocratie, 2. L'Etat, Seuil, 1997.
80. *Brehier, Emil*, La philosophie du Moyen Âge, Edition Albin Michel, Paris, 1937.
81. *Brimo, A.*, Les drands courants de la philosophie du droit et de L'État, Editions A. Pedone, Paris, 1978
82. *Broszat, M.*, L'Etat hitlérien, Seuil, 1985.
83. *Brun, H., Tremblay, G.*, Droit constitutionnel, Les Editions Yron Blais inc., Cowanville, Quebec, 1990.
84. *Buchanan, James M.*, Limitele libertăţii. Între anarhie şi Leviathan, Ed. Institutul European, 1997.
85. *Burdeau, Georges*, La démocratie, Editions du Seuil, Paris, 1966.
86. *Burdeau, Georges*, L'Etat, Seuil, 1970 (1992).
87. *Burdeau, Georges*, Traité de science politique, LGDJ, 1966.

88. *Burns, James Henderson*, (sous la direction de), Histoire de la pensée politique moderne, PUF, 1997.

89. *Caillois, R.*, Le povoir charismatique, A. Hitler comme idole, în Quatre essais de sociologie cotemporaine, Perrin, 1951.

90. *Cappelletti, M.*, Le pouvoir des Juges, Economica, Presses Univ. d'Aix-Marseille.

91. *Carbonnier J.*, Sociologie juridique, P.U.F., 1978.

92. *Carlyle Sir R.W. et A.J.* (1903-1936), A History of Medieval Political Theory in the West, 6 vol., Edimbourg et Londres, Blackwood

93. *Carrive, O.*, (1994), La pensée politique anglaise de Hooker à Hume, P.U.F., Paris.

94. *Cassirer, Ernst*, Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance, Ed. de Minuit, 1983.

95. *Cassirer, Ernst*, La philosophie des formes symboliques. La phenomenologie de la connaissance, Les editions de Minuit.

96. *Cassirer, Ernst*, Le mythe de l'État, Gallimard, 1993.

97. *Cassirer, Ernst*, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik, Bruno Cassirer, Berlin, 1910.

98. *Ceauşescu, Gheorghe*, Studiu introductiv la Cicero Despre supremul bine şi supremul rău, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

99. *Cernea, I.*, Studiu introductiv la Feuerbach, Esenţa creştinismului, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

100. *Chaignet, A.Ed.*, Histoire de la philosophie des grecs, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1889

101. *Chanteur, Janine*, La loi chez Platon, în Archives de philosophie du droit, tome 25, 1980.

102. *Chenu, M.D.*, Introduction à l'Etude de Sait Thomas d'Aquin, Vrin, Paris, 1950.

103. *Chevalier, Jacques*, Histoire de la pensé, Flammarion, 1953.

104. *Chevallier, J.J.*, (1979), Histoire de la pensée politique, I: De la Cité-État-nation monarchique; II: L'État-nation monarchique: vers le déclin, Paris, Payot.

105. *Chevallier, J.J.*, Histoire des grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours,Paris, A.Colin, 1954.

106. *Chevallier, Jacques*, Droit, ordre, institution, în Droit (Revue française de théorie juridique), nr. 10/1989.

107. *Chevallier, Jean*, L'Etat de droit, Montchrestien, 2000.

108. *Cicero*, De officiis

109. *Cicero*, Despre legi, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1983.

110. *Cicero*, Despre stat, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1983.

111. *Cicero*, Despre supremul bine şi supremul rău, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1983.

112. *Cizek, Alexandru*, Notă introductivă la Gorgias, în Platon, Opere, vol. I.

113. *Cléro, Jean-Pierre*, Prefaţă la Jeremy Bentham, Fragment sur le gouvernement; Manuel de sophismes politique, Bruylant, 1996.

114. *Codoban, Aurel*, Structura semiologică a structuralismului, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

115. *Colas, D.*, L'État de droit, P.U.F., Paris, 1987.

116. *Collin, Denis*, Morale et justice sociale, Seuil, 2001.

117. *Comte, Auguste*, Discurs asupra spiritului pozitiv, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999.

118. *Comte, Auguste*, Système de politique positive, 1895.

119. *Comte, Auguste*, Cours de philosophie positive, Paris, 1926.

120. *Comte, Auguste*, Discurs asupra spiritului pozitiv.

121. *Cornu, G.*, Linguistique juridique, 1990.

122. *Coulanges, Fustel de*, Cetatea antică, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1984.

123. *Coutu, Michel*, Rationalité juridique et légitimité du droit chez Max Weber, în Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit.

124. *Croce, B.; Hatmann, N.; Andler, Ch.; Basc, V.; Berthelot, R.; Gueroult, M.; Vermeil, E.*, Etudes sur Hegel, Paris, 1931.

125. *Croce, Benedetto*, Estetica, Ed. Univers, 1971.

126. *Croce, Benedetto*, Logica come scienza del concetto puro, Bari, Laterza, 1967.

127. *Cusset, Yves*, Habermas, l'espoir de la discution, Editions Michalou, 2001.

128. *Cuţitaru, Codrin Liviu*, Istoria depersonalizată, Ed. Univ. A.I. Cuza, Iaşi, 1977

129. *D' Hondt, J.*, De Hegel à Marx, PUF, Paris, 1972.

130. *Dabin, J.*, Doctrine générale de l'État, Bruxelles, 1939.

131. *Dabin, J.*, La tehnique de l'élaboration du droit positif spécialement du droit privé, Bruxelles, Bruylant, Sirey, 1935.

132. *Danielopolu, George*, Explicaţiunea instituţiunilor lui Justinian, I, Imprimeria statului, Bucureşti, 1899.

133. *Dănişor, Dan Claudiu*, Drept constituţional şi instituţii politice, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.

134. *Dănişor, Gheorghe*, Filosofia dreptului la Hegel, Ramuri, Craiova, 2001.

135. *Dănişor, Gheorghe*, Metafizica devenirii, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1992.

136. *Dănişor, Gheorghe*, Metafizica prezenţei, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1998.

137. *D'Aquino, Thoma*, Summa theologiae, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.

138. *D'Aquino, Toma*, Despre unitatea intelectului împotriva averoiştilor, Ed. Decalog, Satu Mare, 1997

139. *Dauchy, Pierre*, Une conception du lieu d'obligation: les apports du structuralisme à la théorie du contrat, în Archives de philosophie du droit, tome 26, Sirey, 1981.

140. *David, René*, Introducere în filosofie, Ed. Academiei, Bucureşti, 1977.

141. *David, René*, Les grands sistèmes de droit contemporains, Dalloz, Sixième édition, Paris, 1974.

142. *David, René; Jauffret- Spinozi, Camille*, Les grands systémes de droit contemporains, Dalloz, Paris, 1992.

143. *De Fleur, Melvin L.; Ball-Rokeach, Sandra*, Teorii ale comunicării de masă, Ed. Polirom, 1999

144. *Debord, G.*, La société du spectacle, Buchet/Chastel, 1972.

145. *Deleanu, Ion*, Drept constituţional şi instituţii politice, Ed. Fundaţiei Chemarea, Iaşi, 1996.

146. *Deleuze, Gilles*, A quoi reconnait-on le structuralisme? în Historie de la philosophie, sous direction de Francois Chatelet, vol. 8, Le XXe siècle, Librairie Hachette, Paris, 1973.

147. *Deleuze, Gilles*, Spinoza et le probléme de l'expression, Minuit, 1968.

148. *Demolombe*, Cours de code Napoléon, 3 éd., 1861.

149. *Denquin, Jean-Marie*, Science politique, PUF, 1996.

150. *Descartes*, Discours de la méthode, Grands Ecrivains, 1987.

151. *Descartes*, Méditations métaphisiques, Flamarion, 1992.

152. *Descartes*, Principiile filosofiei, traducere C.I. Gulian, Ed. de Stat, 1952.

153. *Descartes*, Reguli pentru îndreptarea spiritului; în Descartes, Ed. de Stat, Bucureşti, 1952.

154. *Diodor din Sicilia*, Bilioteca istorică, Ed. Sport-Turism, Bucureşti, 1981.

155. *Djuvara, Mircea*, Curs de Drept constituţional, partea I, 1924-1925.

156. *Djuvara, Mircea*, La pensée de Del Vecchio, APD, 1937.

157. *Djuvara, Mircea*, Despre autonomia conştiinţei morale şi juridice, în Eseuri de filosofie a dreptului, Ed. Trei, Bucureşti, 1997

158. *Djuvara, Mircea*, Drept şi morală în Eseuri de filosofie a dreptului, Ed. Trei, Bucureşti, 1997.

159. *Djuvara, Mircea*, Introducere la Giorgio del Vecchio, Justiţia, Ed. Cartea Românească, Bucureşti.

160. *Djuvara, Mircea*, Introducere la Giorgio del Vecchio, Lecţii de filosofie juridică, Ed. Europa Nova.

161. *Djuvara, Mircea*, La fundamente du phenomen juridique. Quelques reflection sur les principes logiques de la connaissance juridique, Paris, Sirey, 1913.

162. *Djuvara, Mircea*, Precis de filosofie juridică, în Eseuri de filosofie a dreptului, Ed. Trei, Bucureşti, 1997.

163. *Djuvara, Mircea*, Problema fundamentală a dreptului, în Eseuri de filosofie a dreptului, Ed. Trei, 1997.

164. *Djuvara, Mircea*, Teoria generală a dreptului, Ed. Librăriei Socec & Co. S.A., Bucureşti, 1930.

165. *Djuvara, Mircea*, Teoria generală a dreptului, în Teoria generală a dreptului, drept raţional, izvoare şi drept pozitiv, Ed. All, Bucureşti, 1995.

166. *Djuvara, Mircea*, Teoria generală a dreptului; Izvoare şi drept pozitiv, Ed. All, Bucureşti, 1993.

167. *Djuvara, Mircea*, Souveraineté et réalité juridique de l'État, Mélanges Négulesco, 1933.

168. *Dogaru, Ion*, Valenţele juridice ale voinţei, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

169. *Dogaru, Ion; Dănişor, Dan Claudiu; Dănişor, Gheorghe*, Teoria generală a dreptului, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999.

170. *Drăgănescu, Mihai*, Informaţia materiei, Ed. Academiei, Bucureşti, 1990

171. *Drîmba, Ovidiu*, Istoria culturii şi civilizaţiei, vol. I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

172. *Du Page*, Droit naturel et positivisme juridique, Bruxelles, 1939.

173. *Dufrenne, Mikel*, Despre om, Ed. Politică, Bucureşti, 1971

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

174. *Duguit, Léon*, Le droit constitutionnel et la sociologie, Revue international de l'Enseig, 1889.

175. *Duguit, Léon*, Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État, Alcan, Paris, 1911.

176. *Duguit, Léon*, Le jugement de la constitutionnalité des lois. Conférence faite à Bucarest 1925, Bulletin de la Société de législation comparée roumaine, 1925.

177. *Duguit, Léon*, Les transformations du droit public, Paris, 1913 (trad. 1913, espagnole 1917).

178. *Duguit, Léon*, Les transformations générales du droit privé depuis le code Napoleon, Paris, Alcan, 1912.

179. *Duguit, Léon*, L'État, le droit objectif et la loi positive, Paris, 1901.

180. *Duguit, Léon*, L'État, les gouvernants et les gens, Paris, 1903.

181. *Duguit, Léon*, Souveraineté et liberté, Lecons faites à l'Université de Columbia en 1920, 1921, Paris, 1922 (trad. espagnole 1924, tchèque 1924).

182. *Duguit, Léon*, Traité de droit constitutionnel, Ancienne Libraire Fontemoing, E. de Boccard, Paris, 1923.

183. *Dumitriu, Anton*, Aletheia, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1986.

184. *Dumitriu, Anton*, Eseuri, Ed. Eminescu, 1986

185. *Dumitriu, Anton*, Meléte thanátou, în vol. Eseuri, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1986.

186. *Dumont, Louis*, Eseu asupra individualismului, Ed. Anastasia, 1997.

187. *Durkheim, E.*, Regulile metodei sociologice, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1974.

188. *Durkheim, E.*, Lecons de sociologie physique des moeurs et du Droit, 1950.

189. *Duverger, M.*, Institutions politiques et droit constitutionnel, P.U.F., Paris, 1963.

190. *Eckhart, Meister*, Consolarea divină, Ed. Herald, Bucureşti.

191. *Eisenmann Ch.*, Science et sociologie dans la pensée de Kelsen, Rapport au colloque de sociologie et droit, Annales Faculté de Strasbourg, 1958.

192. *Elleinstein, J.*, Staline, Fayard, 1984.

193. *Ellul, J.*, Le droit occidental en 1970 à partir de l'expérience française, Futuribler, nr. 840.

194. *Eminescu, Mihai*, În privinţa definiţiunii absolute a dreptului, Mss 2256, în Caietele M. Eminescu, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1985.

195. *Ene, Haralambie*, Teoria reglării sistemelor sociale, Ed. Academiei R.S.R., 1972.

196. *Enescu, Gheorghe*, Dicţionar de logică, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

197. *Engels, Fr.*, Anti-Dühring, în Marx, Engels, Opere, vol. 4, Ed. Politică, Bucureşti, 1963.

198. *Engels, Fr.*, Principiile comunismului, în Marx, Engels, Opere, vol. 4, Ed. Politică, Bucureşti, 1963.

199. *Epictet*, Convorbiri.

200. *Epicur*, Scrisoare către Menoikens în Epicureea, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999

201. *Esmein*, Droit constitutionnel, V^{e} ed., 1906.

202. Ethique et Droit à l'âge démocratique, Acte du Colloque de Mai 1990, Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen, în Cahiers de philosophie politique et juridique, nr. 18.

203. *Facon, Nina*, Studiu introductiv, în Benedetto Croce, Estetica, Ed. Univers, 1971.

204. *Fages, J. B.*, Comprendre le structuralisme, Privat, 1968.

205. *Falys, Jacques*, Introduction aux sourses et principes du droit, A.E.D.L. UCL, Louvain-la-Neuve, Bruylant Bruxelles, 1981.

206. *Farias, V.*, Heidegger et le nazisme, Paris, 1987;

207. *Favoreu, L; Gaia, P.; Mestre, J.-L.; Pfersmann, O.; Roux, A. et Scoffoni, G.*, Droit constitutionnel, Dalloz, 2001.

208. *Fédier, F.*, Heidegger, anatomie d'un scandale, Paris, 1988.

209. *Fellmann, Ferdinand* (editor), Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea, Ed. All, Bucureşti, 2000.

210. *Ferri, Jean Marc; Lacroix, Justine*, La pensée politique contemporaine, Bruylant, Bruxelles, 2000.

211. *Ferry, Luc*, Philosophie politique, tome 1, Le droit: nouvelle querelle des anciens et de modernes, PUF, 1984 (1999).

212. *Ferry, Luc; Renaut, Alain*, Philosophie politique, tome 3, Des droits de l'homme à l'idée républicaine, PUF, Paris, 1984 (1999).

213. *Feuerbach, Ludwig*, Esenţa creştinismului, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

214. *Figgis J.N.* (1896), The Divine Right of Kings, Cambridge University Press, 1922, 2e éd.; réimpr., New York, Harper, 1965

215. Filosofia greacă până la Platon, coordonatori *Adelina Piatkowski* şi *Ion Banu*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

216. *Fleischmann, E.*, La philosophie politique de Hegel, Plon, Paris, 1964.

217. *Flonta, Mircea*, Introducere la D. Hume, Cercetare asupra intelectului omenesc, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.

218. *Flonta, Mircea*; Keul, Hans-Klaus, Filosofia practică a lui Kant, Ed. Polirom, 2000.

219. *Florian, Mircea*, Logica lui Aristotel. Introducere la Organon I, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.

220. *Florian, Mircea*, Note la Analitica secundă în Organon, vol. II, Ed. IRI, Bucureşti, 1998

221. *Florian, Radu*, Antonio Gramsci un marxist contemporan, Ed. Politică, Bucureşti, 1982.

222. *Foisneau, Luc*, (sous la direction de), Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes, Kimé, Parios, 1997.

223. *Foucault, Michel*, Arheologia cunoaşterii, Ed. Univers, Bucureşti, 1999.

224. *Foucault, Michel*, Ordinea discursului. Un discurs despre discurs. Ed. Eurosong & Book, 1998.

225. *Fouillée, Alfred*, Histoire de la philosophie, Librairie Delagrave, Paris, 1919.

226. *Francois, L.*, Le probleme de la définition du droit. Introduction a un cours d'évolution de la philosophie du droit, a l'époque contemporaine, Liège, 1978.

227. *Freund, Julien*, La Sociologie de Max Weber, PUF, 1968.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

228. *Friedmann*, Théorie générale du Droit, LGDJ, 1965.

229. *Friedrich, Karl*, La démocratie constitutionnelle, P.U.F.,1958.

230. *Fromm, Erich*, Avoir ou être, Laffont, 1978 (2001).

231. *Fromm, Erich*, Criza psihanalizei, Eseuri despre Freud, Marx şi psigologia socială, în Texe alese, Ed. Politică, Bucureşti, 1983.

232. *Fromm, Erich*, Frica de libertate, Ed. Teora, Universitas, Bucureşti, 1998.

233. *Fromm, Erich*, La passion de détruire, Laffont, 1975 (2001).

234. *Fromm, Erich*, L'art d' être, Desclée de Brouwer, 2000 (2001).

235. *Fromm, Erich*, L'Homme et son utopie, Desclée de Brouwer, 2001.

236. *Fromm, Erich*, Omul pentru el însuşi, în Texe alese, Ed. Politică, Bucureşti, 1983.

237. *Fromm, Erich*, Societate alienată şi societate sănătoasă, în Texte alese, Ed. Politică, Bucureşti, 1983.

238. *Fromm, Erich*, Speranţă şi revoluţie. Spre umanizarea tehnică, în Texte alese, Ed. Politică, Bucureşti, 1983.

239. *Fromm, Erich*, Texte alese, Ed. Politică, Bucureşti, 1983.

240. *Fung, Yu-lan*, Precis d' histoire de la philosophie chinoise, Payot, Paris, 1952.

241. *Fur, Louis le*, Les grands problémes du droit, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1937.

242. *Gadamer, Hans Georg*, Elogiul teoriei, Ed. Polirom, 1999.

243. *Garo, Issabelle*, Marx, une critique de la philosophie, Seuil, 2000.

244. Genèse et decline de l'Etat, Archives de philosophie du droit, t. 21, Sirey, 1976

245. *Geny, F.*, Science et technique en droit privé positif, 1914-1925.

246. *Gerard, Bergeron*, Functionement de l'État, Librairie Armand Colin, Presses de l'Université Laval, 1965.

247. *Gérard, Ph.; Ost, F.; Kerchove, M. van de*, (sous la direction de), Fonction de juger et pouvoir judiciaire, Facultés universitaires Saint- Louis, 1983.

248. *Gerratana, V.*, Egemonia Stato partito in Gramsci, Editori Riuniti, Roma, 1977.

249. *Gicquel, Jean et Hauriou, André*, Droit constitutionnel et institutions politiques, Montchrestien, Paris, 1985.

250. *Gicquel, Jean*, Droit constitutionnel et institutions politiques, IIe éd., Montchrestien, Paris, 1991.

251. *Gierke, O.* (1934), Natural Law and Theory of Society, 1500 to 1800, introd. et trad. E. Barker, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press.

252. *Gilson, E.*, La philosophie au Moyen Age, Payot, Paris, 1922.

253. *Gilson, E.*, Le thomisme, Vrin, Paris, 1948.

254. *Gilson, Étienne*, Filosofia în Evul Mediu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.

255. *Gobineau, Arthur de*, Essai sur l'inégalité des races, 1853-1855, în Oeuvres Complètes, Pléiade, t. I, 1983: L'histoire n'éxiste que chez les nations blanches.

256. *Goyard – Fabre, Simone*, La philosophie du droit de Kant, Vrin, Paris, 1996.

257. *Goyard – Fabre, Simone*, Les fondements de l'ordre juridique, PUF, 1992.

258. *Goyard – Fabre, Simone*, Qu'est-ce que la démocratie, Armand Colin, 1998.

259. *Goyard-Fabre, Simone* (1983), L'interminable querelle du contrat social, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.

260. *Goyard-Fabre, Simone*, Les principes philosophique du droit politique moderne, PUF, 1997.

261. *Graf, Alain*, Marile curente ale filosofiei antice, Ed. Institutul European, 1997.

262. *Gramsci*, Filosofia lui Benedetto Croce, în Scrieri alese, Ed. Univers, Bucureşti, 1973.

263. *Gramsci*, Gli intellecttuali et l'organizzazioni della cultura, Turin, 1966.

264. *Gramsci*, Il Risorgimento, Turin, 1966.

265. *Gramsci*, Note sul Machiavelli, Editori Riuniti, Roma, 1977.

266. *Gramsci*, Quaderni del carcere, Torino, Ed. Einandi, 1975.

267. *Gramsci*, Scrieri alese, Ed. Univers, Bucureşti, 1973.

268. *Gramsci*, Scrisori din închisoare, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1955.

269. *Greimas, A.*, Sémiotique et sciences sociales, Seuil, 1976.

270. *Gressaye, B. de la et Laborde-Lacoste, M.*, Introduction générale à l'étude du droit, Paris, 1947.

271. *Gridel, J.-P.*, Le signe et le droit, these Paris II, 1979.

272. *Grimal, Pierre*, Seneca, Ed. Univers, Bucureşti, 1992.

273. *Grotius, Hugo*, Despre dreptul războiului şi al păcii, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

274. *Grotius, Hugo*, Droit de la guerre et de la paix, Caen, 1984.

275. *Grzegorczyk, Christophe*, La théorie générale des valeurs et le droit, LGDJ, 1982.

276. *Grzegorczyk, Christophe*, Le sujet de droit; trois hypostasis, în Archives de philosophie du droit, tome 34, Le sujet de droit , Sirey, 1989.

277. *Guastini, Riccardo*, Lezioni di teoria anilitica del diritto. G. Giappichelli, Turin, 1982.

278. *Guchet, Yves*, Histoire des idées politiques, t. I, Armand Colin, Paris, 1995.

279. *Guchet, Yves; Demoldent, Jean-Marie*, Histoire des idées politiques, Tome 2, Armand Colin, Paris, 1996.

280. *Gulian, C.I.*, Marxism şi structuralism, Ed. Politică, Bucureşti, 1976

281. *Gurvitch, Georges*, Déterminismes sociaux et liberté humaine, PUF, 1963.

282. *Gurvitch, Georges*, Eléments de sociologie juridique,Paris, Aubier, 1940.

283. *Gurvitch, Georges*, La vocation actuelle de la sociologie, PUF, Paris, 1963.

284. *Gurvitch, Georges*, Le système de la morale concrète de Fichte, 1929.

285. *Gurvitch, Georges*, Les cadres sociaux de la connaissance, P.U.F., Paris, 1966.

286. *Gurvitch, Georges*, L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit, Pedone, 1935.

287. *Gurvitch, Georges*, L'idée du droit social, Sirey, 1932.

288. *Gusdorf, G.*, La parole, PUF, 1952, 1998.

289. *Guthrie, W.K.*, Sofiştii, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999.

290. *Guţu, G.*, Lucius Annaeus Seneca. Viaţa, timpul şi opera morală, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

291. *Guyan, M.*, La Morale angloise contemporaine, Paris, F. Alcan, 1904.

292. *Haarcher, Guy*, Philosophie des droits de l'homme, Editions de l' Université de Bruxelles, 1993.

293. *Haber, Stéphane*, Habermas et la sociologie, PUF, Paris, 1998.

294. *Haber, Stéphane*, Jürgen Habermas, une introduction, Pocket. La découverte, Paris, 2001.

295. *Habermas, Jürgen*, Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă, Ed. All, 2000.

296. *Habermas, Jürgen*, Débat sur la justice politique (avec J. Rawls), Editions du Cerf, 1997.

297. *Habermas, Jürgen*, Discursul filosofic al modernităţii (12 prelegeri), All, 2000.

298. *Habermas, Jürgen*, Droit et démocratie, Gallimard, 1997.

299. *Habermas, Jürgen*, Droit et morale, Seuil, 1997.

300. *Habermas, Jürgen*, La technique et la science comme «ideologie», Gallimard, 1990.

301. *Habermas, Jürgen*, L'intégration républicaine, Fayard, 1998.

302. *Habermas, Jürgen*, Sfera publică şi transformarea ei structurală, Ed. Univers, Bucureşti, 1998.

303. *Habermas, Jürgen*, Wozn noch Philosophie?, în Philosophisch – politische Profile, Gallimard, 1976, 1979.

304. *Habib, Laurent*, L'impur objet de la science du droit, în Droits, (Revue francaise de théorie juridique) nr. 11/ 1990.

305. *Hadot, Pierre*, Ce este filosofia antică, Ed. Polirom, Iaşi, 1977.

306. *Hanga, Vladimir*, Studiu introductiv la volumul H. Grotius, Dreptul războiului şi al păcii.

307. *Hardin, A.*, Alexis de Tocqueville, Hachette, 1984.

308. *Hart, H.L.A.*, Le concept de droit, Bruxelles, 1976.

309. *Hauriou, A.*, Application du structuralisme à l'annalyse des institutions politiques, R.D.P., 1971.

310. *Hauriou, A.; Gicquel, J. et Gélard, P.*, Droit constitutionnel et institutions politiques, Paris, Domat, 1975.

311. *Hayek, Friedrich A.*, Constituţia libertăţii, Institutul European, 1998.

312. *Hayek, Friedrich A.*, Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique, vol.. I, Règles et ordre, Paris, PUF, 1980.

313. *Hegel, G.W.F.*, Enciclopedia ştiinţelor filosofice – Logica, Ed. Academiei, 1962.

314. *Hegel, G.W.F.*, Prelegeri de filosofie a istoriei, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

315. *Hegel, G.W.F.*, Principiile filosofiei dreptului, Ed. Academiei, Bucureşti, 1969.

316. *Hegel, G.W.F.*, Ştiinţa logicii, Ed. Academiei, Bucureşti, 1966.

317. *Hegel, G.W.F.*, Studii filosofice, Ed. Academiei, Bucureşti, 1967.

318. *Hegel, G.W.F.*, Fenomenologia spiritului, Ed. Academiei, Bucureşti, 1965.

319. *Hegel, G.W.F.*, Enciclopedia ştiinţelor filosofice, Filosofia spiritului, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996

320. *Hegel, G.W.F.*, Prelegeri de filosofia religiei, Ed. Academiei, Bucureşti, 1969

321. *Hegel, G.W.F.*, Prelegeri de istoria filosofiei, Ed. Academiei, Bucureşti, 1964.

322. *Heidegger, Martin*, Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, 1962.

323. *Heidegger, Martin*, Écrits politiques, Paris, Gallimard, 1955.

324. *Heidegger, Martin*, Fiinţă şi timp, Jurnalul literar, 1994.

325. *Heidegger, Martin*, Parmenide, Ed. Humanitas, 2001.

326. *Heidegger, Martin*, Scrisoare despre umanism, în Repere pe drumul gândirii, Ed. Politică, Bucureşti, 1988.

327. *Heidegger, Martin*, Introducere în Metafizică, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999.

328. *Herrera, Carlos Miguel*, (sous la direction), Actualité de Kelsen en France, Bruylant, 2001.

329. *Hobbes*, De corpore.

330. *Hobbes*, Leviathan.

331. *Höffding, Harald*, Histoire de la philosophie moderne, Paris, 1924.

332. *Höffe, O.*, L'Etat et la Justice. John Rawls et Robert Nozick, Vrin, 1988.

333. *Höffe, Otfriedl*, La justice qui définit le droit, Droits, no. 10/1990.

334. *Hondt, J. d'*, Hegel, philosophie de l'histoire vivante, PUF, 1967.

335. *Horkheimer*, Les debuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire, Payot, 1974.

336. *Horkheimer, M.; Adorno, Th.*, Dialektik der Aufklörung, Amsterdam, 1947.

337. *Horkheimer, Max şi Adorno, Théodore*, La dialectique de la Raison, Gallimard, Paris, 1974.

338. *Humbert, Michel*, Institutions politiques et sociales de l'Antiquité, Dalloz, 1999.

339. *Hume, David*, A Treatise of Human Nature, L. A. Selby-Bigge (ed), Clarendon Press, Oxford, 1978.

340. *Hume, David*, Cercetare asupra intelectului omenesc, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1987.

341. *Hume, David*, Enquête sur les principes de la morale, Ed. Flammarion, p. 74.

342. *Hume, David*, Tratat despre natura umană, în vol. Fundamentele gândirii politice moderne, coordonatori A.P. Iliescu şi Em. Mihai Socaciu, Ed. Polirom, 1999, p. 78.

343. *Husserl, Edmund*, Conferinţe pariziene, Ed. Paideea, Bucureşti, 1999

344. *Husserl, Edmund*, L'idée de la phenoménologie. Cinq lecon, Presses Universitaires de France, 1970.

345. *Husserl, Edmund*, Meditaţii carteziene, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994.

346. *Hyppolite, J.*, Etudes sur Marx et Hegel, Paris, 1955.

347. *Ionescu, Nae*, Curs de metafizică, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1991.

348. *Israel, Jean-Jacques*, Droit des libertés fondamentales, LGDJ, 1998.

349. *Jacobsen, H.A.*, Introduction à K. Hanshofer, De la geopolitique, Paris, Fayard, 1986.

BCU CENTRALA UNIVERSITY LIBRARY

350. *Jager*, Le problème de la souveraineté dans la doctrine de Kelsen, Thèse Fribourg 1932, p. 79 et s.

351. *Jhering*, Le but dans le droit, în R. Jhering, Ouvres choisies, trad. franceză de Meulenaëre, tom II.

352. *Jhering*, L'évolution du droit, 1901, p. 159.

353. *Jouffroy, Théodore*, Cours de droit naturelle, 1834-1835, Fayard, Paris, 1998.

354. *Jouvenel, B. de*, Essais sur la politique de Rousseau, în Du Contrat social, Collection Pluriel, Livre de poche, 1977.

355. *Jürgen, Habermas*, Aprés Marx, Hachette, Paris, 1997.

356. *Jürgen, Habermas*, La technique et la science comme «idéologie», Gallimard, 1973 (2000).

357. *Kant, Im.*, Critica raţiunii practice, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

358. *Kant, Im.*, Critica raţiunii pure, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

359. *Kant, Im.*, Doctrina dreptului, în Metafizica moravurilor, Ed. Antaios, 1999.

360. *Kant, Im.*, Introducere în teoria dreptului, în vol. Metafizica moravurilor, Ed. Antaios, 1999.

361. *Kant, Im.*, Leçon d'éthique, Librairie générale francaise, 1997.

362. *Kant, Im.*, Metafizica moravurilor, Ed. Antaios,1999.

363. *Kant, Im.*, Vers la paix perpétuelle, (1795), trad. Darbennay, PUF, 1958.

364. *Kelsen, Hans*, Doctrina pură a dreptului, Humanitas, Bucureşti, 2000.

365. *Kelsen, Hans*, Théorie générale des normes, PUF, 1996.

366. *Kelsen, Hans*, Théorie pure du droit, Bruylant L.G.D.J. Belgique, 1999.

367. *Kelsen, Hans*, Théorie générale du droit et de l'État suivi de La doctrine du droit naturel et la positivisme juridique, Bruylant, LGDJ, 1997.

368. *Keohane, N.O.* (1980), Philosophie and the State in France: The Renaissance to the Englightenment, Princeton, Princeton University Press.

369. *Kerchove, Michel van de; Ost, Francois*, Le système juridique entre ordre et désordre, PUF, 1988.

370. *Kojeve, Alexandre*, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, 1947.

371. *Kojeve, Alexandre*, Introducere în lectura lui Hegel, Ed. Apostrof, 1966.

372. *Külpe, Oswald*, Aufgabe und system der Philosophie, cap. IV din volumul Einleitung in die Philosophie, Ed. S. Hirzel, Leibzig, 1921.

373. *Lacascade, Jean-Louis*, Lea métamorphoses de jeun Marx, PUF, 2002.

374. *Lachance, O.P.*, L'umanisme politique de Saint Thomas d'Aquin, Levrier, Canada, 1950, Sirey.

375. *Lacroix, J.*, Sociologie d'Auguste Comte, 1957.

376. *Lacroix, Jean*, Kant et la kantism, P.U.F, 1966.

377. L'actualité de Tocqueville, Acte du Colloque de Saint-lô, septembre 1990, Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen, în Cahiers de philosophie politique et juridique, nr. 19/1991.

378. *Laertios, Diogenes*, Despre vieţile şi doctrinele filosofilor, Ed. Academiei, Bucureşti, 1963.

379. *Laferrière, J.*, Manuel de droit constitutionnel, Paris, 1947, ediţia a doua.

380. *Lao Tse*, Tao Te King, Ed. Ram, 1942.

381. *Latournerie, D.*, Le droit de la langue francaise, EDCE, nr. 36, 1984-1985.

382. *Lauvaux, Philippe*, Les grandes démoctraties contemporaines, PUF, 1998.

383. Le langage du droit, Arch. phil. du droit, t. 19, 1974.

384. *Le Mong Nguyen*, Les systèmes politiques démocratiques contemporains, Les Editions STH, Paris, 1992.

385. Le positivisme juridique, sous la direction de Christophe Grzegorczyk, Francoise Michaut, Troper, Michel; Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et de l'Université de Paris X -Nanterre.

386. Le sujet de l'action. Le suget de la connaissance, Acte du Colloque de Caen, avril 1996, Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen, în Cahiers de philosophie politique et juridique, nr. 28/1995.

387. Le système juridique, Archives de philosophie du droit, t. 31, Sirey, 1986.

388. *Leclercq, Claude*, Droit constitutionnel et institutions politiques, Litec, 1999.

389. *Lefebvre, H.*, L'idéologie structuraliste, Points, 1975.

390. *Legros, R.*, L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie, Paris, Grasset, 1990.

391. *Leibniz*, Disertație metafizică, Ed. Humanitas, 1996.

392. *Leibniz*, Disertație metafizică, Ed. Humanitas, București, 1996.

393. *Leibniz*, Eseuri de teodicee, Ed. Polirom, Iași, 1997.

394. *Leibniz*, Monadologia, Ed. Humanitas, 1994.

395. *Leibniz*, Noul sistem privitor la natura și comunicarea substanțelor, precum și la uniunea care există între suflet și corp, în Leibniz, Opere filosofice, I, București, 1972.

396. *Leisner, Walter*, L'État de Droit – une contradiction?, în Recueil D'Études en hommage a Charles Eisenmann, Edition Cujas, Paris.

397. *Lenin*, Karl, Marx, o introducere în marxism, în Capitalul, vol. I, Ed. Politică, București, 1960.

398. *Lenin*, Sarcinile proletariatului în revoluția noastră, Opere alese, vol. II, ed. a II-a, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, 1954.

399. *Lenin*, Statul și revoluția, Opere alese, vol. I, ed. a II-a, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, 1954.

400. *Lequan, Mai*, La philosophie morale de Kant, Seuil, 2001.

401. *Levinas, Emmanuel*, Totalitate și infinit, Eseu despre exterioritate, Ed. Polirom, 1999.

402. *Lévis-Strauss, Claude*, Anthropologie structurale, I, Plon, 1958, Plon, 1973.

403. *Lévis-Strauss, Claude*, La pensée sauvage, Plon, 1962.

404. *Lévis-Strauss, Claude*, Les structures élémentaires de la parenté, P.U.F., 1949.

405. *Lévis-Strauss, Claude*, Mythologiques: le cru et le cuit, Plon, 1964; Du miel aux cendres, Plon, 1967; L'origine des manières de table, 68; L'homme nu, Plon, 1971.

406. *Lévis-Strauss, Claude*, Tristes tropiques, Plon, 1955.

407. *Lévis-Strauss, Claude*, Antropologia structurală, Ed. Politică, București, 1978.

408. L'évolution de la pholosophie du droit en Allemagne et en France depuis la fin de la seconde guere mondiale, sous la direction de Guy Planty-Bonjour et Raymond Legeais, PUF, 1991.

409. *Lévy-Bhuhl, H.*, Droit et sociologie, A.P.D., 1937, p. 22.

410. *Lévy-Bhuhl, H.*, Sociologie du Droit, P.U.F. (Que sais-je?), 1961.

411. *Lévy-Bhuhl, H.*, Aspects sociologique du Droit, 1955.

412. *Lévy-Ullmann, H.*, Discours sur le code civil, in Revue international de l'Enseignement, 1904, nr. 8.

413. *Liebmann, Otto*, Kant und die Epigonen, Berlin, Reuthber, Richard, 1912.

414. *Lioy, Diodato*, La philosophie du droit, Paris, Chevalier-Maresco, 1887.

415. *Locke, John*, Al doilea tratat despre cârmuire; Scrisoare despre toleranţă, Nemira, 1999.

416. *Locke, John*, Eseu asupra intelectului omenesc, vol. I, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

417. *Locke, John*, Eseu despre toleranţă, în traducerea lui Adrian – Paul Iliescu şi Emanoil Mihail Socaciu în Fundamentele gândirii politicii moderne, Ed. Polirom, 1999.

418. *Loschak, D.*, Droit et non-droit dans les institutions totalitaires, în L'Institution, P.U.F., Paris, 1981.

419. *Lottin*, Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin, Bruges, 1931.

420. *Lukás, Georg*, Ontologia existenţei sociale, Ed. Politică, 1975.

421. *Lukás, Georg*, Ontologia existenţei sociale, vol. 1, Ed. Politică, 1982.

422. *Lukás, Georg*, Ontologia existenţei sociale, vol. 2, Ed. Politică, 1986.

423. *Lukás, Györghy*, Le jeunne Marx, son évolution de 1840 à 1844, Les Editions de la Passion, Paris, 2002.

424. *Lyon, Georges*, La philosophie de Hobbes, Ed. Felix Alcan, Paris, 1893.

425. *Mabille, Bernard*, Gradus Philosophique, Flammarion, Paris, 1994.

426. *Maccochi, M.A.*, Pour Gramsci, Paris, 1974.

427. *MacIntyre, A.* (1967), A Short History of Ethics, Londres, Routledge & Kegan Paul.

428. *MacIntyre, Alasdair*, Dreptate şi virtute, în vol. Teorii ale dreptăţii, Ed. Alternative, Bucureşti, 1996.

429. *Macpherson, C.B.* (1962), The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford, Clarendon Press.

430. *Malaurie, P.*, Le droit francais et la diversité des langues, L.G.D.J., 1965.

431. *Malaurie, Philippe*, Antologia gândirii juridice, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

432. *Malberg, Carré de*, Contribution à la Théorie générale de l'État, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1920.

433. *Malberg, Carré de*, Réflections trés simples sur l'objet de la science juridique, Sirey, 1935.

434. *Malcolm, Noel*, Hobbes et Spinoza, în Histoire de la penssé politique moderne, P.U.F., Paris, 1997.

435. *Manuel, F.E. et Manuel, F.P.* (1979), Utopian Thought in the Western World, Oxford, Blackwell.

436. *Marcuse, Herbert*, Eliberarea de societatea abundenţei, Scrieri filosofice, Ed. Politică, Bucureşti, 1977.

437. *Marcuse, Herbert*, Eros şi civilizaţie, Scrieri filosofice, Ed. Politică, Bucureşti, 1977.

438. *Marcuse, Herbert*, Omul unidimensional, Scrieri filosofice, Ed. Politică, Bucureşti, 1977.

439. *Marcuse, Herbert*, Teorie şi practică, Scrieri filosofice, Ed. Politică, Bucureşti, 1977.

440. *Marcuse, Herbert*, Scrieri filosofice, Ed. Politică, Bucureşti, 1977.

441. *Mare, Călina*, Determinism şi structuralism, în Revista de filosofie nr. 3/1976

442. *Marga, Andrei*, Acţiune şi raţiune în concepţia lui Jürgen Habermas, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1985.

443. *Marga, Andrei*, Herbert Marcuse, studiu critic, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

444. *Marieti, A.*, La pensée de Hegel, Bordas, 1957.

445. *Maritain, J.*, De la justice politique, Paris, 1940.

446. *Maritain, J.*, La personne humaine et la société, Paris, 1939.

447. *Maritain, J.*, L'idée thimiste de liberté, New York, 1944.

448. *Marx, Engels*, Forţe de producţie, forme de schimb şi forme de proprietate, în Mici scrieri economice, Ed. Politică, Bucureşti, 1969.

449. *Marx, Karl*, Capitalul, E.P.L.P., Bucureşti, 1952, 1953, 1960.

450. *Marx, Karl*, Contribuţii la critica economiei politice, E.S.P.L.P., 1954.

451. *Marx, Karl*, Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere., în Marx, Engels, Opere, vol. I, Ed. Politică, Bucureşti, 1960.

452. *Marx, Karl*, Critica dialecticii hegeliene şi a filosofiei hegeliene în general, în Marx, Engels, Scrieri din tinereţe, Ed. Politică, Bucureşti, 1968.

453. *Marx, Karl*, Mizeria filosofiei, în Marx, Engels, Opere, vol. 4, Ed. Politică, Bucureşti, 1963.

454. *Marx, Karl*, Proprietatea privată şi comunism. Diversele studii de dezvoltare a concepţiilor comuniste. Comunism rudimentar, egalitarism şi comunism ca socialism care coincide cu umanismul, în Marx, Engels, Scrieri din tinereţe, Ed. Politică, Bucureşti, 1968.

455. *Marx, Karl; Engels, Fr.*, Ideologia germană, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti, 1956.

456. *Marx, Karl; Engels, Fr.*, Manifestul partidului comunist, în Marx, Engels, Opere, vol. 4, Ed. Politică, Bucureşti, 1963.

457. *Mayda, J.*, François Geny and Maden Jurisprudence, Baton Rouge, la Stat University Press, 1978.

458. *Mayer, J-P.*, Alexis de Tocqueville, Gallimard, 1948.

459. *Mazilu, Dumitru*, Teoria generală a dreptului, Ed. All, Bucureşti, 1999.

460. *McInerney, Peter K.*, Introducere în filozofie, Ed. Lider, Bucureşti, 1998.

461. *Meinecke, F.* (1957), Machiavellism: The Doctrine of Raison d'État and its Place in Modern History, trad. D. Scott, introd. W. Stark, Londres, Routledge & Kegan Paul; titre original: 1924, Die Idee der Staatsräson, Munich, R. Oldenbourg.

462. *Melkevik, Bjorne*, Réflexions sur la philosophie du droit, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

463. *Mény, Yves*, Politique comparée, Montchrestien, 1991.

464. *Mesnard, P.* (1936), L'essor de la philosophie politique au XVIeme siècle, Paris, Boivin (réed., 1969).

465. *Meyer, Michel*, La philosophie anglo-saxonne, PUF, 1994.

466. *Miaille, Michel*, L'Etat de droit, Introduction a une critique du droit constitutionnel, Maspero, Presses Universitaires de Grenoble, 1978.

467. *Mill, John Stuart*, L'utilitarisme, Paris, Flamarion, 1988.

468. *Mill, John Stuart*, Despre libertate, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994.

469. *Miller, D.* (éd) (1987), The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought, Oxford, Blackwel.

470. *Mises, L. von*, Socialism, New Haven, Yale Universyty Press, 1951.

471. *Mommsen, T.*, Manuel des Antiquités romaines, Paris, Thorin, XVI.

472. *Montesquieu*, Despre spiritul legilor, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.

473. *Moroianu, Gheorghe Emil*, Actualitatea normativismului kelsian, Ed. All, 1998.

474. *Mossé, Claude et Schnapp-Gourbeillon, Annie*, Précis d'histoire greque du début du deuxième millenaire à la bataille d'Actium, Armand Colin, 1990.

475. *Nakamura, Hajime*, Orient şi occident: o istorie comparată a ideilor, Humanitas, 1997.

476. *Namer, G.*, Rousseau sociologue, A.S., 1972.

477. *Negulescu, Paul*, Curs de drept constituţional, Bucureşti, 1927.

478. *Nemo, Ph.*, La societé de droit selon Hayek, Paris, PUF, 1988.

479. *Nietzsche, Friedrich*, Aşa grăit-a Zarathustra, Ed. Humanitas, 1997.

480. *Nietzsche, Friedrich*, Voinţa de putere, Ed. AION, 1999.

481. *Nistor, Octavian*, Introducere la Filosofia neokantiană în texte, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

482. *Noica, Constantin*, Concepte deschise în istoria filozofiei la Descartes, Leibniz şi Kant, Humanitas, 1995.

483. *Noica, Constantin*, Cuvânt prevenitor, în Platon, Opere, vol. V.

484. Nouvelle histoire dès idées politiques, sous la direction de *Pascal Ony*, Ed. Hachette.

485. *Nozick, Robert*, Anarhie, stat, utopie, Ed. Humanitas, Bucureşti 1997.

486. *Oakeshott, M.* (1946, 1975), Introduction, dans Thomas Hobbes, Leviathan, Oxford Blackwel; repr. dans Hobbes on Civil Association, Oxford, Blackwel.

487. *Oakley, F.* (1979), The western Church in the Later Middle Ages, Ithaca, Cornell University Press.

488. *Oppetit, Bruno*, Philosophie du droit, Dalloz, 1999.

489. *Ost, Francois; Kerchove, Michel von de*, Jalons pour un théorie critique du droit, Bruxelles, 1987.

490. *Ozment, S.* (1980), The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religions History of Late Medieval and Reformation Europe, New Haven, Yale University Press.

491. *Pactet, Pierre*, Intitutions politiques. Droit constitutionnel, A. Colin, 2001.

492. *Paulsen, Friedrich*, Sarcinile de viitor ale filosofiei, în Filosofia neokantiană în texte.

493. *Perelman, Chaïm*, Ethique et droit, Edition de L'Universite de Bruxelles, 1990.

494. *Perelman, Chaïm*, Logique juridique, Nouvelle rehétorique, Dalloz, 1976.

495. *Perroux, F.*, Des mythes hitlériens à l'Europe allemande, Paris, LGDJ, 1935 et 1940.

496. *Pescatore, Pierre*, Introduction a la science du droit, Centre universitaire de l'Etat, Louxembourg, 1978.

497. *Pétrement, Simone*, Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la maniheeni, Ed. Symposion, 1996.

498. *Philonenko, A.*, L'oeuvre de Kant. La philosophie critique, Vrin, vol. I, 1996, vol. II, 1997.

499. *Piaget Jean*, Le structuralisme, P.U.F., Que sais-je, 1968.

500. *Piaget, Jean*, Biologie şi cunoaştere, Ed. Dacia, Cluj, 1971.

501. *Piaget, Jean*, Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei, Ed. Didactică, Bucureşti, 1972.

502. *Piaget, Jean*, Structuralismul, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.

503. *Piatkowski, Adelina şi Banu, Ion* (coordonatori), Filosofia greacă până la Platon, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

504. *Piatkowski, Adelina*, Studiu introductiv la Epicureea, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999.

505. *Picard, M.*, L'Homme du néant, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, Paris, Editions du Seuil, 1947.

506. *Plamenatz, J.* (1963), Man and Society, II: Machiavelli to Rousseau, Londres, Longman.

507. *Planty, Bonjour, Guy*, Majesté de L'Etat et dignité de la personne selon Hegel, în L'évolution de la philosophie du droit, en Allemagne et en France depuis la fin de la second guerre mondiale, P.U.F., 1991.

508. *Platon*, Cratylos, Opere II, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

509. *Platon*, Gorgias, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974, în Platon, Opere I.

510. *Platon*, Legile, Ed. IRI, Bucureşti, 1995.

511. *Platon*, Omul politic, în Opere, vol. VI, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

512. *Platon*, Phaidon, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

513. *Platon*, Protagoras, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974.

514. *Platon*, Republica, în Opere V, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

515. *Platon*, Sofistul, în Opere, vol. VI, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

516. *Platon*, Timaios, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

517. *Plutarh*, Vieţi paralele, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1960.

518. *Pocock, J.G.A.*, (1975), The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton University Press.

519. *Pöggeler, Otto*, Drumul gândirii lui Heidegger, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998.

520. *Poincaré, Henri*, Ştiinţă şi ipoteză, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

521. *Ponty, Jaques Marleau*, Cosmologia secolului XX, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1998

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

522. *Popa, Nicolae*, Teoria generală a dreptului, Ed. Actami, Bucureşti, 1998.

523. *Popa, Nicolae; Mihăilescu, I.; Eremia, M.*, Sociologie juridică, Ed. Univers, Bucureşti.

524. *Popper, K.R.*, Societatea deschisă şi duşmanii ei, vol. I, Vraja lui Platon, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.

525. *Popper, K.R.*, Societatea deschisă şi duşmanii ei, vol. II, Marii profeţi, Ed. Humanitas, Bucureşti,1993.

526. *Popper, Karl R.*, Logica cercetării, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

527. *Popper, Karl R.*, Mizeria istoricismului, Ed. All, Bucureşti.

528. *Portelli, H.*, Gramsci et le bloc historique, Paris, 1972.

529. *Prélot, M.*, La théorie de l'État dans le droit fasciste, Mélanges Carré de Malberg, 1933, reed. 1977, p. 435 şi urm.

530. *Prélot, M.; Boulouis, J.*, Institutions politiques et droit constitutionnel, Dalloz, Paris, 1990.

531. *Prelot, Marcel*, Histoire des idées politiques, Dalloz, 1959.

532. *Prévault, J.*, La doctrine juridique de Kelsen, Annales de l'Université de Lyon, 1965.

533. *Prior, Artur N.*, Logic and the Basis of Ethics, Oxford, 1954.

534. *Pufendorf*, Droit de la nature et des gens.

535. *Pufendorf*, Elementorum jurisprudentiale universalis.

536. *Pufendorf*, Les Devoirs de l'homme et du citoyen, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1984.

537. *Quermonne, Jean-Louis*, Les régimes politiques occidentaux, Seuil, 1986.

538. *Rassam, Joseph*, La metaphisique de Saint Thomas, P.U.F., 1968.

539. *Raulet, Gérard*, Kant, histoire de la citoyenneté, PUF, 1996.

540. *Rawls, John*, Justice et démocratie, Seuil, Paris, 1993.

541. *Rawls, John*, Liberalismul politic, Ed. Sedona, 1999.

542. *Rawls, John*, Théorie de la justice, Edition du Seuil, 1987.

543. *Renaut, Alain*, Era individului, Ed. Institutul European, 1998.

544. *Renaut, Alain*, Kant aujourd'hui, Aubier, Paris, 1997.

545. *Ricoeur, Paul*, Conflictul interpretărilor (eseuri de hermeneutică), Ed. Echinox, Cluj, 1999.

546. *Riehl, Alois*, Die kritische philosophie (Filosofia critică), Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, Ed. 6, Leipzig, Berlin, 1921, tradus în Filosofia kantiană în texte, op. cit.

547. *Rigaux, François*, Introduction a la sience du droit, Editions Vie Ouvrière, Bruxelles, 1974.

548. *Ripert, G.*, L'irréductible droit naturel et le positivisme juridique, Annales de la Faculté d'Aix, 1918.

549. *Rivière, Claude*, Anthropologie politique, A. Colin, 2000.

550. *Rockmore, Tom*, Înainte şi după Hegel, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1998

551. *Rogers, G.A.J.*, La religion et la loi naturelle selon Hobbes; Les lois de la nature et la loi morale, în Politique, droit et theologie chez Bodin, Grotius et Hobbes, Editions Kimé, Paris, 1997.

552. *Romano, S.*, L'ordre juridique, Paris, 1975.
553. *Roques, P.*, Hegel, sa vie, ses œuvres, Paris, 1912.
554. *Rosanvallon, P.*, La Crise de l'Etat-providence, Seuil, 1981.
555. *Ross, David*, Aristotel, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998.
556. *Rossetti, Livio*, Elements d'une morale juridique dans les Lois de Platon, în Archives de philosophie de droit tome 33, La philosophie du droit aujourd'hui, 1988, p. 233
557. *Rossetti, Livio*, Elements d'une morale juridique dans les Lois de Platon, în Archives de philosophie de droit tome 33, La philosophie du droit aujourd'hui, 1988.
558. *Roubier, Paul*, Théorie générale du droit, Sirey, Paris, 1951.
559. *Rousseau*, Contractul social, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957
560. *Rousseau*, Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes, en Oeuvres completes.
561. *Rousseau*, Lettre de la Montagne, Oeuvres complètes, t. III
562. *Rouvier, J.*, Histoire des idées politiques, t. II, Plon, 1978.
563. *Safranski, Rüdiger*, Schopenhauer şi anii sălbatici ai filosofiei, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998
564. *Salvadori, Massimo L.*, Gramsci e il problema storica della democrazia, Torino, Ed. Einandi, 1973.
565. *Sartori, Giovanni*, Teoria democraţiei reinterpretată, Ed. Polirom, 1999.
566. *Saussure, Ferdinand de*, Curs de lingvistică generală, Ed. Polirom, 1998.
567. *Savatier, R.*, L'inflation législative et l'indigestion du corps social, Recueil Dalloz, 1977.
568. *Savigny, F.C. von*, System des hentigen römischen Rechts, Berlin, 1840.
569. *Schmitt, C.*, La notion de politique, Flamarion, 1992.
570. *Schwalm, R.P. Marie-Benoît*, La société, l'Etat, Ed. Flammarion, 1937.
571. *Schwartzenberg, Roger-Gérard*, Sociologie politique, Montchrestien, Paris, 1998.
572. *Schwarzenberg, R.G.*, L'État spectacle, Flammarion, Paris, 1977.
573. *Schwatrzenberg, R.*, Nouvelle lecture du contrat social, 1971.
574. *Scruton, Roger*, Kant, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998.
575. *Seneca*, De ira.
576. *Seneca*, De tranquillitate animi.
577. *Seneca*, Naturales quaestiones, Ed. Polirom, Iaşi,1999.
578. *Sextus, Empiricus*, Opere filosofice, Ed. Academiei, Bucureşti, 1965.
579. *Skinner, Q.* (1978), The Foundation of Modern Political Thought, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press.
580. *Sourioux, J.-L.*, P. Lerat, Le langage du droit, 1975;
581. *Spencer, Herbert*, Justice, Ed. Guillaumin et C-ie, Paris, 1903.
582. *Spencer, Herbert*, L'individu contre l'État, ediţie franceză, 1885.
583. *Speranţia, Eugeniu*, Introducere în filosofia dreptului, Tipografia Cartea Românească, Cluj, 1946.
584. *Speranţia, Eugeniu*, Principii fundamentale de filosofie juridică, Ed. Institutul de Arte Grafice Ardealul, Cluj, 1936.
585. *Spinoza*, Etica, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

586. *Spinoza*, Tratatul despre îndreptarea intelectului şi despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaştere a lucrurilor, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

587. *Spinoza*, Tratatul teologico-politic, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1960.

588. *Stang*, La notion de loi dans Saint Thomas d'Aquin, thèse droit, Paris, 1926.

589. *Stoica, Gheorghe Lencan*, Gramsci, cultura şi politica, Ed. Politică, Bucureşti, 1987.

590. *Stoichiţă, Radu*, Natura conceptului în Logica lui Hegel, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

591. *Strauss, L. et Sedeyn, O.* (1994), Histoire de la philosophie, P.U.F., Paris.

592. *Talmond, J.-L.*, Les origines de la démocratie totalitaire, Calmann-Lévy, 1966.

593. *Tănase, Al.*, Antropologia umanistă a lui Erich Fromm, în Erich Fromm, Texte alese, Ed. Politică, Bucureşti, 1983.

594. *Terré, Fr.*, Introduction générale au droit, Dalloz, Paris, 1992.

595. *Teubner, Gunther*, Le droit, un système autopoiètique, PUF, 1993.

596. *Tierney, B.* (1982), Religion, Law end the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650, Cambridge, Cambridge University Press; (1993), Religion et Droit dans le développement de la pensée constitutionnelle, 1150-1650, trad. J. Ménard, P.U.F., Paris.

597. *Titulescu, Nicolae*, Reflecţii, Albatros, Bucureşti, 1985.

598. *Tiuchard, J.* (1959, 1985), Histoire des idées politiques, I: Des origines au XVIII siècle, Paris, PUF.

599. *Tocqueville, Alexis de*, Despre democraţia în America, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.

600. *Tocqueville*, De la Démocratie en Amérique, Paris, Gallimard, 1986.

601. *Tocqueville*, L'Ancien Régime et la Révolution, în Œuvres complètes, t. II, Paris, Gallimard.

602. *Tosel, André*, Kant révolutionaire. Droit et politique, PUF, 1988 (1990).

603. *Trandafiroiu, Nicolae*, Substanţa şi cauzalitatea în interpretarea empirismului englez, Ed. All, 1999.

604. *Treiber, Herbert*, La place de M. Weber dans la sociologie du droit allemande, în Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit, L.G.D.J., Paris, 1995.

605. *Trigeaud, Jean-Marc*, La Personne, Archives de philosophie du droit, tome 34, Sirey, 1989.

606. *Trigeaud, Jean-Marc*, Le cercle sans origine au l'éternel anti-humanisme du «droit abstract», în Archives de philosophie du droit, tome 33, Sirey, 1998.

607. *Troeltsch, E.* (1931), The Social Teaching of the Christian Churches, trad. O. Wyon, 2 vol., Londres, Allen & Unwin; titre original: 1911, Die Soziallehren der christlichen Kirchen and Gruppen, Tübingen, Mohr.

608. *Troper, Michel*, Function Jurisdictionnelle au pouvoir judiciare? în Pouvoirs, nr.16, P.U.F., Paris, 1981.

609. *Troper, Michel*, Pour une théorie juridique de l'Etat, PUF, 1994.

610. *Trubetzkoy, N.*, La phonologie actuelle, in Psychologie du langage, Paris, 1933.

611. *Tuck, R.* (1979), Natural Right Theories: Their Origins and Development, Cambridge, Cambridge University Press.

612. *Turpin, Dominique*, Droit constitutionnel, PUF, 1999.

613. *Uscătescu, George*, Proces umanismului, Ed. Politică, Bucureşti, 1987.

614. *Vaihinger, Hans*, Filozofia lui «ca şi cum », Ed. Nemira, 2001.

615. *Vecchio, Giorgio del*, A propos de la conception étatique du Droit, RCLJ, 1930.

616. *Vecchio, Giorgio del*, Justice, Droit, Etat, Sirey, 1938.

617. *Vecchio, Giorgio del*, La justice, la vérité, Dalloz, Paris, 1955.

618. *Vecchio, Giorgio del*, Le problème des sousces du Droit positif, Annuaire de l'Inst. int. de ph. du Droit, 1933.

619. *Vecchio, G. del*, Les principes généraux du Droit, RCLJ, 1928.

620. *Vecchio, Giorgio del*, L'Etat et le Droit, Dalloz, Paris, 1964.

621. *Vecchio, Giorgio del*, L'éthique, le Droit et l'Etat, Revue international de la théorie du droit, 1933.

622. *Vecchio, Giorgio del*, Philosiphie du Droit, Dalloz, 1953.

623. *Vecchio, Giorgio del*, Justiția, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1923.

624. *Vecchio, Giorgio del*, Lecții de filosofie juridică, Ed. Europa Nova, Lugoj.

625. *Vedel, G.*, Cours de droit constitutionnel et d'institutions politiques, Les cours de droit, 1959-1960.

626. *Verdier, Raymond*, Le droit au singulier et au pluriel – juridicité et cultures juridiques, Droits nr. 11/1990.

627. *Vermeil, Ed.*, La pensée politique de Hegel în Etudes sur Hegel, Paris, 1931.

628. *Verrier*, Introduction a A. Comte, Cours de philosophie positive, Paris, 1926.

629. *Villenenve, Marcel de la Bigne de*, L'activité étatique, Librairie du Recuieil, Sirey, Paris, 1954.

630. *Villey, M.*, Leçons d'histoire de la philosophie du droit, Dalloz, 1962.

631. *Villey, Michel*, Leçons d'histoire de la philosophie du droit, Paris, 1957.

632. *Vlachos, G.*, Dialectique de la liberté et dépérissement de la contrainte chez Fichte, Archives de la philosophie du droit, 1963.

633. *Vlachos, G.*, Fédéralisme et raison d'Etat dans la pensée internationale de Fichte, Pedone, 1948.

634. *Vlachos, G.*, La pensée politique de Kant, PUF, 1962.

635. *Vlăduțescu, Gheorghe*, Bufnița Minervei, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1996

636. *Vlăduțescu, Gheorghe*, Introducere în istoria filosofiei medievale, Ed. Enciclopedică Română, Bucureşti, 1973.

637. *Vlăduțescu, Gheorghe*, Modernitatea ontologiei aristotelice, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1983.

638. Vocabulaire fondamental du droit, Arch. phil. du droit, t. 33, 1990.

639. *Wahl, J.*, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, Paris, 1930.

640. *Weber, Max*, Caracterul „obiectiv" al cunoaşterii în domeniul ştiințelor sociale şi politice, în Teorie şi metodă în ştiințele culturii, Ed. Polirom, 2001.

641. *Weber, Max*, Economie et Société, Plon, 1971.

642. *Weber, Max*, Essais sur la théorie de la science, Plon, Paris, 1965.

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

643. *Weber, Max*, Etica protestantă şi spiritul capitalismului, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.

644. *Weil, E.*, Hegel et l'Etat, Vrin, 1950.

645. *Weil, E.*, Rousseau et sa politique, en Critiques, janvier 1952.

646. *Weil, Ryssen*; *Palm, Villey*, La philosophie politique de Kant, în Annales de philosophie politiques, PUF, 1962.

647. *Wolin, S.H.* (1960), Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought, Boston, Little, Brown & Company.

648. *Wunenburger, Jean Jacques*, Omul politic, între mit şi raţiune, Ed. Alfa Press, Cluj, 2000.

649. *Zamfir, Elena*, Cultura libertăţii, Ed. Politică, Bucureşti, 1979.

650. *Zingerle*, Max Weber Historische Soziologie Aspekte und Materialien zur Wirkyngsgeschichte, Darmstadt, 1981.

651. *Zorka, Ives Charles*, Gradus philosofiques, Flammarion, 1994.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sommaire

Avant propos ..... **XI**

PREMIERE PARTIE. ANTIQUITE ET MOYEN ÄGE **1**

Chapitre I. Grèce **3**
Section I. Lycurgue 4
Section II. Solon 7
§1. Vie et oeuvre 7
§2. Activité politique 8
§3. Oeuvre de législateur 9
Section III. Les sophistes 11
§1. Courte présentation 11
§2. Les sophistes et Socrate 12
§3. Phisis et Nomos 14
§4. La pensée politique et juridique 15
§5. Protagoras 18
§6. Gorgias 20
Section IV. Platon 22
§1. Vue générale sur la philosophie de Platon 22
§2. Conception sur le droit et l'Etat 28
§3. La critique de la philosophie de Platon 34
Section V. Aristote 39
§1. Vue générale sur la philosophie d'Aristote 39
§2. Theoria et Praxis 44
§3. La conception politique et juridique 50
§4. La critique de la philosophie d'Aristote 55
Chapitre II. Rome **58**
Section I. Cicero 59
§1. Vie et oeuvre 59
§2. La conception philosophique et morale 60
§3. La pensé sociale politique et juridique 62
Section II. Lucius Annaeus Sénèque 66
§1. Vie et oeuvre 66
§2. La conception philosophique, politique et juridique 67
Section III. Les jurisconsultes 71
Chapitre III. Moyen Äge – Thome d'Aquino **76**
§1. Vie et oeuvre 76
§2. Vue générale sur la philosophie thomiste 76
§3. La conception sur le droit 79
§4. La conception sur l'Etat 83
§5. La critique de la philosophie thomiste 84

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

Chapitre IV. Le nominalisme 86
Section I. Duns Scotus 87
§1. Vie et oeuvre 87
§2. La pensée philosophique 87
§3. La doctrine du droit 88
Section II. Guillaume Occam 92
§1. Courte ébanche bibliographique 92
§2. La pensée juridique 94

PARTIE II. LES PHILOSOPHIES MODERNES ET CONTEMPORAINES ... 101

Chapitre I. L'école du droit naturel 103
Section I. Grotius 103
§1. Vie et oeuvre 103
§2. La conception sur le droit naturel 104
§3. La conception sur le droit civil 106
§4. La conception sur l'Etat 108
Section II. Pufendorf 111
Section III. Montesquieu 114
§1. Vie et oeuvre 114
§2. La conception politique et juridique 115
Chapitre II. Les retionalistes modernes 130
Section I. Rene Descartes 130
§1. Vie et oeuvre 130
§2. La conception philosophique et politique 130
Section II. Spinoza 134
§1. Vie et oeuvre 134
§2. La conception philosophique 135
§3. La conception sur l'Etat et le droit 140
Section III. Leibniz 145
§1. Vie et oeuvre 145
§2. La conception philosophique et juridique 146
Chapitre III. Les doctrines du contrat social 151
Section I. Thomas Hobbes 151
§1. Vie et oeuvre 151
§2. Les principes de la science 152
§3. La conception sur l'Etat et le droit 153
§4. Critique de la conception de Hobbes 156
Section II. John Locke 159
§1. Vie et oeuvre 159
§2. La conception philosophique générale 160
§3. Locke et la légitimité du consensus 162
§4. L'individualisme politique chez Locke 165
§5. Critique de la philosophie de Locke 166
Section III. Jean Jacques Rousseau 167
§1. Courte ébauche bibliographique 167
§2. L'état de nature et l'état de société 168

PUBLIC CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§3. L'origine des sociétés: le contrat social 174
§4. Les conséquences du contrat social: la formation du corps social; le souverain, la volonté générale 179
§5. L'exercice de la volonté générale: la souveraineté 181
§6. Le concept de loi et le gouvernement 183
§7. Critiques au contrat social 186
Section IV. Un anti-contractualiste – David Hume 187
§1. Vie et oeuvre 187
§2. Le scepticisme sur les opérations de l'intellect 188
§3. La conception politique et juridique 191
§4. Critique de la philosophie de Hume 194
Chapitre IV. La philosophie kantienne et neokantienne sur le droit et l'Etat 196
§1. Vie et oeuvre 196
§2. Vue générale sur la philosophie kantienne 199
§3. La doctrine du droit 210
Chapitre V. Le néokantisme 219
Section I. Le néokantisme philosophique 219
§1. Otto Liebmann 220
§2. Friedrich Paulsen 222
§3. Alois Riehl 224
§4. Osvald Külpe 226
§5. Ernst Kassirer 227
Section II. Le néokantisme juridique 229
§1. Georgio del Vecchio 229
§2. Stammler 236
§3. Mircea Djuvara 238
§4. Eugeniu Speranţia 247
Chapitre VI. La philosophie hegelienne du droit et de l'Etat et les doctrines de Volkgeist 261
§1. Vie et oeuvre 261
§2. La philosophie en tant que phénoménologie 262
§3. Problèmes de méthode 263
§4. Le concept d'histoire 266
§5. L'idée théorique et l'idée pratique 272
§6. Sujet théorique et sujet de droit 276
§7. Le droit comme détermination de la volonté 285
§8. Les conditions de validité du droit 288
§9. La place de l'individualité dans le système juridique 292
§10. Déterminations de la volonté 296
Chapitre VII. Les doctrines du volkgeist 301
Section I. L'école historique allemande 301
Section II. La doctrine nationale-socialiste de l'Etat et du droit 305
Chapitre VIII. Le courent structuraliste 310
§1. Présentation générale 310
§2. Le concept de structure antérieur à l'Anthropologie structurale 310
§3. La définition du concept de structure en anthropologie 312
§4. Le structuralisme philosophique et idéologique 316
§5. Le structuralisme juridique 323

Chapitre IX. Le courent utilitariste 330
Section I. Jeremy Bentham 330
§1. Vie et oeuvre 330
§2. La conception politique et juridique 331
Section II. Rudolf von Jhering 339
Chapitre X. Le courent positiviste 341
Section I. Auguste Comte 341
§1. Vie et oeuvre 341
§2. Conception philosophique et politique-juridique 342
Section II. Le positivisme juridique 347
§1. Le positivisme exégétique 349
§2. Le positivisme analytique 350
§3. Le positivisme logique 352
§4. Le positivisme étatique 354
Chapitre XI. Le normativisme kelsenien 357
§1. La détermination du domaine de la science pure du droit 357
§2. La conception sur la théorie pure du droit 357
§3. La validité – caractère essentiel des règles de droit 361
§4. L'efficacité de la norme juridique 363
§5. La conception sur l'Etat 365
§6. La critique du normativisme 367
Chapitre XII. Le courent sociologique 373
Section I. Léon Duguit 373
§1. Vie et oeuvre 373
§2. Courte présentation du courant sociologique 373
§3. La conception sociologique-juridique de L. Duguit 374
Section II. Georges Gurvitch 380
§1. Vie et oeuvre 380
§2. La conception sociologique-juridique 380
Section III. Max Weber 385
§1. Vie et oeuvre 385
§2. La conception sociologique-juridique 386
Chapitre XIII. Le marxisme 394
Section I. Karl Marx – le fondateur de la doctrine 394
§1. Vie et oeuvre 394
§2. Les écrits de jeunesse 397
§3. Le concept de l'aliénation 399
§4. Le concept de l'aliénation – concept-principe de l'économie politique 402
§5. La conception sur le communisme 405
§6. Le concept de praxis 408
§7. La notion de structure 411
§8. La conception marxiste sur le droit et l'Etat 414
Section II. La conception de Lénine sur l'Etat 420
Section III. L'Etat et le droit dans l'URSS 420
Section IV. La critique du marxisme 425
Chapitre XIV. Le neomarxisme 430
Section I. Antonio Gramsci 430

§1. Vie et oeuvre 430
§2. La conception philosophique 431
§3. La conception sur l'Etat et le droit 434
Section II. Louis Althusser 437
§1. Vie et oeuvre 437
§2. La conception philosophique 438
§3. La conception sur le droit et l'Etat 442
Section III. Jürgen Habermas 445
§1. Considérations sur l'école de Frankfort 445
§2. Vie et oeuvre 446
§3. La conception philosophique 446
§4. La conception juridique 450
Section IV. Herbert Marcuse 454
§1. Vie et oeuvre 454
§2. La conception philosophique 455
§3. Le concept de droit et d'Etat 461
Section V. Erich Fromm 462
§1. Vie et oeuvre 462
§2. La conception philosophique 463
§3. Le problème du droit et de l'Etat 467
Chapitre XV. Le liberalisme 472
Section I. Alexis de Tocqueville 472
§1. Vie et oeuvre 472
§2. La conception politique et juridique 473
Section II. John Stuart Mill 478
§1. Courte ébauche bibliographique 478
§2. La conception politique-juridique 478
Section III Friedrich A. Hayek 483
§1. Vie et oeuvre 483
§2. La conception juridique et politique 483
Section IV. John Rawls 491
§1. Vie et oeuvre 491
§2. Les éléments d'une conception de philosophie politique 491
§3. L'idée de la position première 495
§4. Le constructivisme politique 497
§5. Le problème du consensus par superposition 501
§6. Le concept de la priorité du droit et de l'idée de bien 504
Chapitre XVI. Critique du rationaliste-humanisme moderne 508
Section I. Friedrich Nietzsche 508
§1. Vie et œuvre 508
§2. La conception sur le droit et l'Etat 508
Section II. Martin Heidegger 511
§1. Vie et œuvre 511
§2. Critique de l'humanisme moderne 512

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Content

Foreword ..... **XI**

PART I. ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGE **1**

Chapter I. Greek **3**
Section I. Lycurg 4
Section II. Solon 7
§1. Life and Work 7
§2. The Activity of Politics 8
§3. The Work of the Man in Law 9
Section III. The Sophists 11
§1. Short presentation 11
§2. The Sophists and Socrates 12
§3. Phisis and Nomos 14
§4. The Political and Juridical Thinking 15
§5. Protagoras 18
§6. Gorgias 20
Section IV. Platon 22
§ 1. A general View on the Platonâs Philosophy 22
§2. The Conception about Law and State 28
§3. Platonâs Philosophy Criticism 34
Section V. Aristhotelius 39
§1. A general View on the Aristhotelius's Philosophy 39
§2. Theory and Praxis 44
§3. The Political and Juridical Conception 50
§4. Aristhotelius's Philosophy Criticism 55
Chapter II. Rome **58**
Section I. Cicero 59
§1. Life and Work 59
§2. The Moral-Philosophic Conception 60
§3. The Social, Political and Juridical Thinking 62
Section II. Lucius Annaeus Seneca 66
§1. Life and Work 66
§2. The Philosophical, Political and Juridical Conception 67
Section III. Consultantjurists 71
Chapter III. Thoma d'Aquino **76**
§1. Life and Work 76
§2. A General View on the Tomist Philosophy 76
§3. The Conception about Law 79
§4. The Conception about state 83
§5. The Criticism of the Thomist Philosophy 84

Chapter IV. The Nominalism **86**
Section I. Duns Scotus 87
§1. Life and Work 87
§2. The Philosophical Thinking 87
§3. The Theory of the Law 87
Section II. Guillaume Occam 92
§1. A Short Biographical Chart 92
§2. The Juridical Thinking 94

PART II. THE MODERN AND CONTEMPORANY PHILOSOPHY **101**

Chapter I. The Natural Law School **103**
Section I. Grotius 103
§1. Life and Work 103
§2. The Conception about Natural Law 104
§3. The Conception about civil right 106
§4. The Conception about state 108
Section II. Pufendorf 111
Section III. Montesquieu 114
§1. Life and Work 114
§2. The Philosofic and Juridical Conception 115
Chapter II. The Modern Rationalists **130**
Section I. Réne Déscartes 130
§1. Life and Work 130
§2. The Philosophic and Political Conception 130
Section II. Spinoza 134
§1. Life and Work 134
§2. The Philosophic Conception 135
§3. The Conception about State and Law 140
Section III. Leibniz 145
§1. Life and Work 145
§2. The Philosophic and Juridical Conception 146
Chapter III. The Theories of the Social Contract **151**
Section I. Thomas Hobbes 151
§1. Life and Work 151
§2. The Principles of the Science 152
§3. The Conception about State and Law 153
§4. The Criticism of the Hobbes's Philosophy 156
Section II. John Locke 159
§1. Life and Work 159
§2. The General Philosophic Conception 160
§3. Locke and the Legitimity of the consense 162
§4. Locke's political individualism 165
§5. The Criticism of the Locke's Phylosophy 166
Section III. Jean Jaques Rousseau 167
§1. A Short Biographical Chart 167

UNIVERSITY LIBRARY

§2. The State of Nature and the State of Society 168
§3. The Origin of the Society: The social deal 174
§4. The Consequences of the social contract 179
§5. The Exercise of the general volition 181
§6. The Concept of the law and government 183
§7. Some Critics to the Social Contract 186
Section IV. An anticontractualist – David Hume 187
§1. Life and Work 187
§2. The Scepticism according to the intellect operations 188
§3. The political and juridical Conception 191
§4. The Criticism of Hume's Philosophy 194
Chapter IV. The Kantian and neokantian Philosophy of the right and state 196
§1. Life and Work 196
§2. A general view on the Kantian Philosophy 199
§3. The Theory of the Law 210
Chapter V. The Neokantianism 219
Section I. The Philosophic Neokantianism 219
§1. Otto Liebmann 220
§2. Friedrich Paulsen 222
§3. Alois Riehl 224
§4. Osvald Külpe 226
§5. Ernst Kassirer 227
Section II. The Juridical Neokantianism 229
§1. Georgio del Vechio 229
§2. Stammler 236
§3. Mircea Djuvara 238
§4. Egeniu Speranția 247
Chapter VI. The Hegelian Philosophy of the Law and State 261
§1. Life and Work 261
§2. The Philosophy as Phenomena 262
§3. Problems of method 263
§4. The Concept of History 266
§5. The theoretical and practical idea 272
§6. The theoretical subject and the law subject 276
§7. The Right as a determination of the volition 285
§8. The Conditions of the law validity 288
§9. The place of the individuality in the juridical system 292
§10. The Determinations of the volitions 296
Chapter VII. The Volkgeist Theory 301
Section I. The Historical German school 301
Section II. The national-socialist theory of the state and law 305
Chapter VIII. The structural Stream 310
§1. A general presentation 310
§2. The Concept of the structure before the structural antropology 310
§3. The Definition of the structural antropology concept 312
§4. The philosophic and ideological structuralism 316
§5. The juridical Structuralism 323

Chapter IX. The Utilitarist Stream 330
Section I. Jeremy Bentham 330
§1. Life and Work 330
§2. The political and juridical Conception 331
Section II. Rudolf von Jhering 339
Chapter X. The positivist stream 341
Section I. Auguste Comte 341
§1. Life and Work 341
§2. The philosophic, political and juridical conception 342
Section II. The juridical Positivism 347
§1. The exegetical Positivism 349
§2. The analytical Positivism 350
§3. The logical Positivism 352
§4. the ethatical positivism 354
Chapter XI. The Kelsenian Normativism 357
§1. The Determination of the pure science of the law 357
§2. The Conception on the pure theory of the law 357
§3. Validity – the essential character of the law rules 361
§4. The efficiency of the juridical norm 363
§5. The Conception about state 365
§6. The Critics of the normativism 367
Chapter XII. The sociologic Stream 373
Section I. Leon Duguit and his sociologic theory 373
§1. Life and Work 373
§2. A short presentation of the sociologic stream 373
§3. L. Duguit's sociologic and juridical conception 374
Section II. Georges Gurvitch 380
§1. Life and Work 380
§2. The sociologic and juridical conception 380
Section III. Max Webber 385
§1. Life and Work 385
§2. The sociologic and juridical Conception 386
Chapter XIII. The marxism 394
Section I. Karl Marx – the founder of the theory 394
§1. Life and Work 394
§2. The Writings in the youth age 397
§3. The Concept o the enstrange 399
§4. The Concept of the enstrange – the principle-concept of the political economy 402
§5. The Conception on the communism 405
§6. The praxis concept 408
§7. The Notion of structure 411
§8. The Marxist conception about law and state 414
Section II. Lenin's conception about state 420
Section III. The state and the law in U.S.S.R. 422
Section V. The Marxism Critics 425

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Chapter XIV. The Neomarxism **430**
Section I. Antonio Gramsci 430
§1. Life and Work 430
§2. The philosophic conception 431
§3. The conception o law and state 434
Section II. Louis Althusser 437
§1. Life and Work 437
§2. The philosophic conception 438
§3. The Conception about law and state 442
Section III. Jürgen Habermas 445
§1. Opinions about the School of Frankfurt 445
§2. Life and Work 446
§3. The philosophic conception 446
§4. The juridical conception 450
Section IV. Herbert Marcuse 454
§1. Life ad Work 454
§2. Philosophic conception 455
§3. The Concept of law and state 461
Section V. Erich Fromm 462
§1. Life and work 462
§2. The Philosophic Conception 463
§ 3. The Question of the law and state 467
Chapter XV. The Liberalism **472**
Section I. Alexis of Tocqueville 472
§1. Life and Work 472
§2. The political and juridical conception 473
Section II. John Stuart Mill 478
§1. A short biographical chart 478
§2. The political and juridical conception 478
Section III. Friedrich Hayek 483
§1. Life and Work 483
§2. The political and juridical conception 483
Section IV. John Rawls 491
§1. Life and work 491
§2. Elements of a political and philosophic concept 491
§3. The Idea of the first position 495
§4. The political constuctivism 497
§5. The Problem of the consense through the overtaken 501
§6. The Concept of the law priority and of the idea of wellness 504
Chapter XVI. Criticism upon the modern rationalistic humanism **508**
Section I. Friedrich Nietzsche 508
§1. Life and wor 508
§2. His conception of Law and of the State 508
Section II. Martin Heidegger 511
§1. Life and work 511
§2. Criticism upon modern humanism 512

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dreptul mediului

Ediția 3

Mircea Duțu

520 pag., 69,90 lei
ISBN 978-973-115-745-0

Ediția a 3-a a cursului universitar de **Dreptul mediului** actualizează legislația și bibliografia, valorifică ultimele evoluții ale jurisprudenței CEDO, Curții Constituționale și jurisdicțiilor românești în materie, adăugând, totodată, o serie de noi elemente teoretice ale problematicii juridico-environmentale.

Într-o expunere structurată din rațiuni didactice, partea generală se ocupă de aspectele definitorii ale acestei ramuri de drept: izvoare, criterii de delimitare, principii, dreptul fundamental la mediu, instrumente și tehnici juridice de protecție a mediului, răspunderea juridică environmentală ș.a., iar în partea specială este analizată legislația sectorială (vizând protecția naturii și conservarea biodiversității, protecția solului, subsolului și ecosistemelor terestre, a aerului, apei și așezărilor umane, regimul deșeurilor, al substanțelor chimice și produselor periculoase, organismelor modificate genetic și activităților nucleare), dintr-o perspectivă triplă: națională, a UE și internațională.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Drept civil

Persoanele

Ion Dogaru, Sevastian Cercel

Curs universitar

Ion Dogaru • Sevastian Cercel

Drept civil
Persoanele

Editura C.H. Beck

392 pag., 39,90 lei
ISBN 978-973-115-153-3

În dreptul modern noțiunea tehnico-juridică de *persoană fizică* exprimă calitatea omului de a fi subiect de drept civil, iar existența sa biologică este nu numai necesară, dar și suficientă pentru a-i recunoaște aptitudinea de a avea drepturi și obligații civile. La rândul său, *persoana juridică* este subiectul constituit de drept civil, adică orice formă de organizare care, întrunind condițiile cerute de lege, este titulară de drepturi și de obligații. Analiza dobândirii personalității juridice arată că în timp ce pentru persoana fizică „nașterea" constituie un *eveniment juridic*, pentru persoana juridică „înființarea" este, prin ipoteză, un *act juridic*, împrejurare care prefigurează asemănările și deosebirile dintre cele două categorii de subiecte ale dreptului.

Lucrarea, structurată pe două titluri: **Persoana fizică** (după un capitol introductiv, sunt analizate aspecte privind: capacitatea de folosință; capacitatea de exercițiu; identificarea; ocrotirea persoanei fizice prin mijloace de drept civil); **Persoana juridică** (Noțiuni generale privind persoana juridică; Statutul persoanelor juridice, cu o analiză a regimului juridic al asociațiilor și fundațiilor reglementat de Ordonanța nr. 26/2000), oferă o nouă și valoroasă interpretare a noțiunilor de bază, ce valorifică doctrina, jurisprudența și reglementările juridice relevante în materie.

BCU IASI UNIVERSITY LIBRARY

Drept civil
Partea generală

Ion Dogaru, Sevastian Cercel

Curs universitar

Ion Dogaru • Sevastian Cercel

Drept civil
Partea generală

Editura C.H. Beck

328 pag., 33 lei
ISBN 978-973-115-068-0

Autorii, printr-o abordare clară și accesibilă, tratează în această lucrare instituțiile necesare și esențiale pentru înțelegerea dreptului civil, oferind o nouă și valoroasă interpretare a noțiunilor de bază, ce valorifică reglementările relevante în materie, precum și doctrina și jurisprudența.

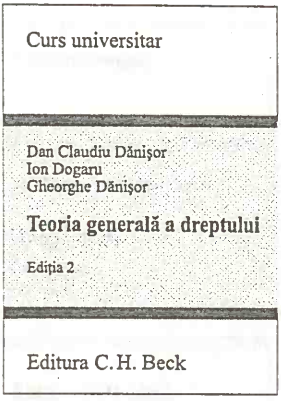
Volumul este structurat pe trei titluri: **Introducere în dreptul civil** (Dreptul civil în sistemul dreptului; Teoria generală a dreptului obiectiv civil; Teoria generală a drepturilor subiective civile); **Izvoarele drepturilor subiective civile** (după o introducere în materia izvoarelor drepturilor subiective civile este analizat actul juridic civil); **Dinamica drepturilor subiective civile** (Proba drepturilor subiective civile; Protecția juridică a drepturilor subiective civile și prescripția extinctivă).

Lucrarea reprezintă un curs universitar destinat studenților facultăților de drept, dar și practicienilor, oglindind transformările majore la care această ramură de drept a fost supusă în ultima perioadă.

BCU IAȘI / CEL UNIVERSITY LIBRARY

Teoria generală a dreptului
Ediția 2

Dan Claudiu Dănișor, Ion Dogaru, Gheorghe Dănișor



592 pag., 67,90 lei
ISBN 978-973-115-303-2

„Astăzi, ca și în secolele trecute, tehnicizarea excesivă a procesului de învățământ în domeniul juridic face necesară o teorie generală, **o vedere unitară și esențială asupra permanențelor dreptului**, a formei sale necesare, căci fără această abordare principială orientativă ceea ce se obține prin învățământul juridic sunt tehnicieni, cu o bună cunoaștere a mecanismelor juridice concrete, dar nu juriști, adică oameni care să caute natura lucrurilor prin intermediul justiției.

Cartea pe care o propunem astăzi juriștilor români a încercat să evite capcana acestei practicizări excesive a disciplinei și a abordat toate problemele tratate din unghiul de vedere al unei filozofii juridice, care ar putea fi calificată drept individualistă și liberală. Lucrarea încearcă să ofere celor care păşesc pentru prima dată pe tărâmul dreptului și care, cum se exprima Victor Cousin, nu-i cunosc nici harta, nici limba, un ghid elementar care să-i ajute să privească dreptul ca pe o țară a cunoașterii, nu doar a acțiunii.

Celor care deja practică dreptul, ea nu are pretenția să le ofere o viziune exhaustivă asupra juridicității, dar vrea să îi îndemne către o reconsiderare a ariditățiipracticii dreptului. «Să ne silim a cugeta frumos», ne îndemna Pascal. Noi credem că acest îndemn este mai necesar juristului decât oricui altcuiva, căci juristul tinde să constrângă normativ realitatea, iar grotescul unei astfel de încercări poate fi uimitor dacă ea nu este dublată de înțelepciune și o frumoasă armonie."

Autorii

BCU IAȘI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Le français juridique
Franceză juridică

Diana Dănișor

Curs universitar

Diana Dănișor

Le français juridique
Franceză juridică

Editura C.H. Beck

368 pag., 34,90 lei
ISBN 978-973-115-119-9

Le français juridique/Franceză juridică este prima lucrare care abordează gramatica francezei juridice și propune exerciții specifice limbajului juridic.

Având în vedere integrarea României în Uniunea Europeană și procesul de uniformizare a dreptului la nivel global, această lucrare este utilă nu doar pentru studenții în drept, ci și pentru toți specialiștii care doresc să aprofundeze cunoașterea limbii franceze și să beneficieze de un ajutor terminologic și gramatical pentru redactarea și traducerea textelor juridice din și în limba franceză.

Pentru aceasta, exercițiile proprii fiecărei categorii gramaticale, cu aplicarea lor la vocabularul juridic și la structurile juridice ale limbii franceze și române, oferă un bun mijloc de învățare și de verificare a cunoștințelor însușite.

Talon de comandă

Titlu / Autor	Exemplare

CORESPONDENȚĂ RĂSPUNS C.R. SE TAXEAZĂ LA DESTINAȚIE

DESTINATAR

Editura C.H. Beck - București, O.P. 83, C.P. 90
Tel.: +40 21 410.08.47; Fax: +40 21 410.08.48
E-mail: comenzi@beck.ro
Cont: RO06RZBR 0000 0600 03338540 Raifeisen Bank, Ag. Sebastian
Cont: RO82FNNB001201052424RO02 FinansBank (Rom) - Suc. Doamnei
Cont: RO08TREZ7005069XXX002640 ATCP Mun. București

C.H. BECK

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Introducere în medicina legală pentru juriști

Ionel Lulu Groza, Vasile Astărăstoae

296 pag., 39,90 lei
ISBN 978-973-115-089-5

Structurată astfel încât problemele medico-legale să fie cât mai bine înțelese și însușite nu numai de către studenții facultăților de drept, ci și de către juriștii practicieni, lucrarea urmărește aplicarea principiilor și metodologiei științelor medicale în domeniul juridic, precum și evaluarea problemelor medicale apărute în practica judiciară.

Prima parte a lucrării prezintă elementele teoretice ale medicinei legale, conținând informațiile generale, de principiu, din acest domeniu.

Element de noutate în doctrina românească, Partea a II-a – **Actele de expertiză medico-legală** – cuprinde informații necesare atât pentru corecta întocmire a actelor procedurale adresate instituțiilor medico-legale, cât și pentru justa apreciere a calității lucrărilor medico-legale solicitate.

EXPEDITOR

Nume persoană de contact: *Banca:*

Firmă: *Cont:*

Strada: *CUI/CNP:*

Nr.: *Bl.:* *Sc.:* *Ap.:* *Nr. Reg. Com.:*

Localitate: *Telefon:*

Județ/Sector: *Cod poștal:* *Fax:*

Achitat cu OP/Mandat poștal nr.: Semnătura:

Editura C.H. Beck este înregistrată ca operator de date cu caracter personal sub nr. 4398. Datele dvs. de înregistrare sunt confidențiale și pot fi folosite doar în scopuri asociate comercializării produselor Editurii C.H. Beck. Prețurile pot fi schimbate în orice moment, fără notificarea prealabilă a clientului, iar comenzile se onorează în limita stocului disponibil. Așteptăm cu interes răspunsul dvs.

B.C.U. M. EMINESCU" IAȘI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cartea aceasta este dedicată unei filosofii regionale, filosofia dreptului. Ea pare istorică, odată ce se preocupă de marile curente ale acesteia. Dar întreprinderea teoretică este actuală, căci dreptul, prezidând singur propria distrugere, ca si propria creație, nu poate avea o istorie inactuală. O prea lungă perioadă de timp pozitivismul dominant ne-a predat epurarea dreptului de considerațiile morale sau filosofice. Această carte tinde să reumanizeze dreptul prin reconectarea sa la sursele sale reale, adică la acele idei care, seducând spiritul colectiv, se impun ca idei normative.

ISBN 978-973-115-744-3
9 789731 157443 Preț 74,90 lei

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY